8620

NARAVNO BOGOSLOVJE

ILI

KOLIKO MOŽE ČOVJEK SAMIM RAZUMOM SPOZNATI BOGA.

NAPISAO

DR. ANTE BAUER,

KR. SVEUČILIŠTNI PROFESOR.

S DOPUŠTENJEM DUHOVNE OBLASTI.

U ZAGREBU.

TISKARA I LITOGRAFIJA C. ALBRECHTA.

1892.

Sastavljajući ovu knjigu, koju evo s podporom vis. kralj. zemaljske vlade šaljem u sviet, imao sam u prvom redu pred očima, da zadovoljim potrebi slušatelja svojih, kojima sam dužan hrvatskim jezikom tumačiti ovu nauku. Mislio sam ipak, da bi predmet, o kojem se knjiga bavi, mogao pribaviti joj i drugih čitatelja, pa za to se u njoj tumače i takve stvari, koje bi se inače mogle prepustiti tumačenju učitelja.

Što sam prvi i četvrti dio izradio nješto obširnije, imade se tomu tražiti razlog u apologetičkim potrebama našega vremena.

Sliedio sam sv. Tomu Akvinskoga i ponajbolje tumače njegove. To će razumjeti svako, ko znade, koliko on vriedi crkvi katoličkoj, i kako se cieni njegova nauka, osobito poslije poslanice slavnoga Leona XIII. „Aeterni Patris“; a upravo u ovoj se nauci ne može prestići. Za to sam i navodio toliko iz sv. Tome, da se slušatelji upute i priprave za čitanje neumrloga ovoga velikana.

Da sam se imao boriti s potežkoćama, ne treba mi spominjati; biti će dosta, ako kažem, da je ovo prva ovakva knjiga na hrvatskom jeziku.

Bio bi i sam želio, da je knjiga mogla izaći u sviet koju godinu poslije, jer bi jamačno izašla dotjeranija. Potreba slušatelja nije toga dopustila; ona me dapače nuka, da što skorije izdadem i ontologiju i metafizičku kozmologiju. Ovo neka imade na umu i kritika, a ja molim Boga, neka blagoslovi ovaj trud moj, i ovakav, kakav je.

Pisac.

SADRŽAJ.

Strana

Uvod 1

Prvi dio. O bivstvu božjem ili ima li Bog.

Glava I. O spoznanju bivstva božjega u obće.

Članak I. Možemo li spoznati i dokazati, da ima Bog?

1. Čovjek može naravnim svjetlom uma spoznati i umovanjem dokazati, da ima Bog 3
2. Potrebno je umovanjem dokazati, da ima Bog 6

Članak II. Kakvimi se dokazi može valjano dokazati, da ima Bog? 7

Ontološki dokaz za bivstvovanje božje ne dokazuje ništa. Bivstvovanje se božje može dokazati samo a posteriori 8

Glava II. Dokazi za bivstvovanje božje.

1. Iz gibanja u svietu izvodi se, da bivstvuje Bog kao prvi i negibljivi uzrok svieta 13
2. Bivstvuje biće neproizvedeno, koje je prvi uzrok svega, što obstoji, a ovo biće zovemo Bog 16
3. Iz bivstvovanja prolaznih bića izvodi se, da mora bivstvovati biće nuždno, koje po svojoj biti ne može ne obstojati, a ovo biće zovemo Bog 18
4. Iz raznih stupnjeva savršenosti, što se nalaze u bićima, izvodi se, da mora bivstvovati biće najsavršenije, koje zovemo Bog 23
5. Iz reda i svršenosti u svietu izvodi se, da bivstvuje biće umno i slobodno, koje je uzrok ovoga reda i svršnosti 25
6. Iz moralnoga se reda izvodi, da ima Bog 29
7. Jednodušno uvjerenje roda ljudskoga dokazuje, da ima Bog 32
8. Kantova kritika dokaza za bivstvovanje božje 40
9. Kako se može ne znati za Boga 49

Drugi dio. Bitak božji.

Kako u obće spoznajemo, ko je Bog i kakav je 52

Strana

Glava I. bit božja.

Metafizička je bit božja u tom, što je Bog biće o sebi, što imade bitak po sebi, što je sam bitak o sebi ... 54

Glava II. Savršenosti ili svojstva bitka božja.

Članak I. O savršenosti bitka božjega u obće ... 57
1. Bog je po naravi podpuno i absolutno savršen ... 58
2. U Bogu su sve savršenosti: čiste formalno, a nečiste eminentno ... 58
3. Kako smijemo Bogu pridievati imena, kojima označujemo razne savršenosti? ... 59

Članak II. O jednostavnosti božjoj ... 61
1. Bog je substancija absolutno jednostavna ... 63
2. Premda je Bog biće absolutno jednostavno, to mi ipak svojstva božja i medju sobom i od biti božje nuždno razlikujemo, i to razlikom virtualnom ... 66

Članak III. O neograničenoj savršenosti božjoj ... 68
Bog je absolutno neograničen u savršenosti. On nadvisuje sve, što se može pomisliti ... 69

Članak IV. Nepromjenljivost božja.
Bog je biće absolutno nepromjenljivo ... 72

Članak V. O vječnosti božjoj ... 73
Bog je u podpunom smislu biće vječno ... 75

Članak VI. Neizmjernost božja ... 76
1. Bog je po biti svojoj posvudan ... 77
2. Bog je po biti svojoj neizmjeran ... 79

Članak VII. Transcendentalna svojstva bitka božjega ... 80
1. Samo je jedan Bog ... 81
2. Bog je absolutna istina ... 83
3. Bog je neograničeno dobro ... 84
4. Bog je absolutna ljepota ... 86

Treći dio. Život božji ili imanentno djelovanje božje.

Glava I. Znanje božje.

Članak I. O znanju božjem u obće ... 89
1. Bog je neograničeno umno biće ... 90
2. Bitna savršenost znanja božjega ... 91

Članak II. Predmet znanja božjega.
1. Bog sama sebe najsavršenije i podpuno spoznaje ... 92
2. Bog spoznaje i sve, što je moguće, kao i sve ono što spoznaje, štogod je izvan njega bivstvovalo, što bivstvuje ili će bivstvovati ... 94
3. Bog od vieka spoznaje buduće slobodne čine ... 97
4. Bog spoznaje sigurno i one slobodne čine, na koje bi se volja odlučila, da se izpune kakvi uvjeti ... 99
5. Razdioba znanja božjega ... 101

Strana

Članak III. Kako Bog spoznaje ... 103
1. Jedini princip, kojim Bog spoznaje, jest sama neograničeno savršena bit božja ... 104
2. Jedino je sredstvo, u kojem Bog spoznaje sve, što nije on, sama bit božja ... 105
3. Kako Bog u biti svojoj, kao spoznanom sredstvu, sve spoznaje? ... 106

Glava II. Volja božja.

Članak I. O volji božjoj u obće.
1. Bog imade volju i htijenje u pravom i najsavršenijem smislu ... 112
2. Bitna savršenost volje božje ... 113

Članak II. Predmet volje božje.
Prvi i glavni predmet volje božje jest sama bit božja ... 114

Članak III. Je li volja božja slobodna?
1. Bog nuždno hoće svoju dobrotu, te je ne može ne htjeti ... 117
2. Sve, što nije Bog, hoće on slobodno ... 118
3. Kako možemo ponimati slobodu oožju? ... 118

Članak IV. Razdioba volje božje ... 120

Članak V. Afekti i moralne savršenosti volje božje.
1. Afekti ... 122
2. Moralne krieposti ... 123
3. Može li Bog htjeti zlo? ... 125

Glava III. Moć božja.

Članak I. Imade li u Boga moć?
1. U Boga imade moć spoljašnjega djelovanja u pravom i najsavršenijem smislu ... 128
2. Bitna savršenost moći božje ... 129

Članak II. Predmet moći božje.
1. Moć je božja neograničena ... 131
2. Bog je svemoguć, jer može učiniti sve, što nije metafizički nemoguće 131

Četvrti dio. Spoljašnje djelovanje božje.

Glava I. Bog prema postanju svieta.

Članak I. Bog kao tvorni uzrok svieta ... 135
1. Sve, što izvan Boga obstoji, nastalo je djelovanjem njegovim tako, da je od njega dobilo sam bitak ... 136
2. Bog je sviet od ništa stvorio ... 137
3. Čin stvaranja ... 141
4. Moć, koja stvara, jest neograničena, te pripada jedino Bogu ... 143
5. Bog je sviet stvorio slobodno ... 147
6. Kada je Bog sviet stvorio? ... 152

Strana

Članak II. Bog kao uzorni uzrok svieta.

1. Bog je sviet stvorio prema osnovi, koju je od vieka spoznavao 159
2. Uzorne ideje svieta nijesu nješto različno od Boga 159
3. Ove su uzorne ideje sama bit božja, koliko ju Bog spoznaje tako, kako joj mogu stvorovi nalikovati 160

Članak III. Bog kao svrha svieta.

Svrha stvoriteljeva, poradi koje je on stvorio sviet, sama je neograničena dobrota njegova, a prema tomu je očitovanje dobrote božje i posljednja svrha stvorova 163

Članak IV. Pantejizam.

1. Historijski priegled 167
2. Pantejizam velika je zabluda već s obzirom na glavno načelo 169
3. Posljedice, koje izviru iz pantejizma, dokazuju, da je on zabluda ... 173

Glava II. Bog prema svietu, koliko sviet obstoji.

Članak I. Bog s obzirom na trajanje svieta 175

1. Stvorovi vise o pozitivnom i neposrednom utjecanju božje moći tako, da samo ovim djelovanjem božjim traju 176
2. Djelovanje božje, kojim uzdržava stvoreni bitak, jest nastavljeno stvaranje. 178

Članak II. Bog s obzirom na djelovanje stvorova.

1. U čemu sastoji sudjelovanje božje? 180
2. Bog mora sa stvorovima neposredno fizički sudjelovati kod svakoga djelovanja njihovoga 181

Članak III. Promisao božji.

1. Bog se promislom svojim brine za sve stvorove, a osobito za čovjeka. 184
2. Pesimizam 188

Pogreške.

Na str.	12.	redak	7.	odozgor	ili	čitaj:	i.
„ „	14.	„	14.	„	za gibanje	„	za gibanja.
„ „	25.	„	13.	„	participionem	„	participationem.
„ „	49.	u naslovu			8	„	9.
„ „	63.	redak	19	„	dokakali	„	dokazali.
„ „	68.	„	7.	„	upravo ono	„	upravo na ono.
„ „	75.	„	26.	„	postati	„	prestati.
„ „	89.	„	4.	odozdol	sponaznju	„	spoznanju.
„ „	90.	„	8.	odozgor	savršenosti	„	svršnosti.
„ „	97.	„	u naslovu		2	„	3.
„ „	138.	„	19.	odozgor	za strane	„	sa strane.
„ „	146.	„	14.	„	neograničena	„	neograničena.
„ „	154.	„	12	„	oko	„	ako.

UVOD.

1. Naravno bogoslovje zove se onaj dio filozofije, i to naročito specijalne metafizike, koji razpravlja o Bogu. Predmet je naravnoga bogoslovja sve ono, što možemo samim razumom bez svrhunaravne objave doznati o Bogu i o tom, kako on stoji prema svietu. Svrha, za kojom ide naravno bogoslovje, nije to, da tek probudi u čovjeku sviest i misao na Boga, već da spoznanje o Bogu, koje u čovjeku po samoj naravi nastaje, čim dodje k razumu, znanstveno obradi. Za to mora naravno bogoslovje pokazati, kako je ideja o Bogu opravdana, mora sadržaj ove ideje znanstveno izpitati, od protivničkih je prigovora obraniti i od zabluda očistiti. Prema ovoj zadaći naravnoga bogoslovja sasvim mu pristaje ime, koje mu je dao Leibnitz, zovući ga Teodiceja.

2. Način ili metod, kojim naravno bogoslovje obradjuje svoj predmet, niti je čisto analitičan ili regresivan, niti čisto sintetičan ili progresivan. Teodiceja ponajprije iz nesumnjivih, izkustvom spoznanih ograničenih učinaka izvodi bivstvo (eksistenciju) uzroka, koji o sebi obstoji, a za tim pomoću ontoložkih načela o biću u obće nastoji da protumači narav i djelovanje, bit i svojstva ovoga uzroka.

3. Za to je naravno bogoslovje samo dio metafizike, i to subalterni dio, jer neograničeni bitak (esse) božji ne spoznajemo, kako u sebi jest, već ga spoznajemo samo s pomoću načela o biću u obće. koja tumači obća metafizika ili ontologija. Ali je naravno bogoslovje radi predmeta svoga ipak najuzvišenija medju svima naravnima znanostima u obće i filozofskima napose; ono je posljednja svrha i cilj svake znanosti i svega znanja čovječjega. Čovječji je um za ovaj cilj i odredjen, te samo u spoznanju Boga, najviše istine, nalazi mir i blaženstvo. „Beata vita est gaudium de veritate“. [1]

[1] Sv. Aug. Conf. 10. 23.

4. Naravno se bogoslovje razlikuje ne samo po vrsti, već i po rodu od bogoslovja objavljenoga.[1] Jedno i drugo doduše znanstveno razpravlja o Bogu; ali naravno bogoslovje razpravlja o Bogu, kako i koliko ga naravnim razumom spoznajemo, a svrhunaravno, koliko nam se sam objavio svrhunaravnom objavom. Ono se dakle osniva na naravnom spoznanju, a ovo na svrhunaravnoj objavi.

Za to objavljeno bogoslovje nadmašuje naravno sigurnošću, jer je objava božja neprevarljiva, a um čovječji prevarljiv, i predmetom, jer obuhvata i takve istine, kojih razum čovječji sam sobom ne može spoznati.[2]

5. Budući da nas naravno bogoslovje imade iz svieta dovesti do spoznanja Boga, moramo ponajprije samo bivstvovanje božje dokazati, a onda razmotriti, ko je Bog i kako djeluje. Cielu ćemo gradju podieliti na četiri diela. U prvom se dielu pita, ima li Bog; u drugom se pita, kako Bog jest, ili bolje kako nije, jer ne možemo nikakvom pomisli spoznati, kakav je u sebi. U trećem se dielu tumači unutrašnje (imanentno) djelovanje života božjega i napokon u četvrtom spoljašnje djelovanje božje.

[1] Sv. Toma Aq. „De divinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes; alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae quidem perfecta in statu viae est nobis impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio, et assimilatio ad cognitionem divinam in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, hoc est simplici intuitu non discurrendo; ita nos ex his quae fide cepimus primae veritati inhaerendo, venimu in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones". In Boeth. De Trinitate, Prooem. q. 2. a. 2.

[2] Isporedi Sv. Toma Summa Theol. q. I. a. 5. in corp.

Prvi dio.

O bivstvu božjem ili ima li Bog.

Glava I.

O spoznanju bivstva božjega u obće.

Članak I.

Možemo li spoznati i dokazati, da ima Bog.

Već sv. Toma Akvinski spominje njeke ljude, koji su mislili, da niti se može niti treba dokazati, da ima Bog, jer je ovaj sud sam u sebi očit, i to tako očit, da se protivno ne može ni pomišljati. Spominje i druge, koji su mislili, da čovjek ne može samim umom spoznati pa dosljedno ni dokazati, da ima Bog, već da je došao do ove spoznaje samo objavom i da je drži samo vjerom. Za ove potonje veli, da su stali ovako misliti i za to, što su im se činili preslabi oni razlozi, kojima su njeki dokazivali, da ima Bog.[1]

Od kako je Kant pokušao svojom kritikom uzdrmati one dokaze, kojima se dokazivalo, da ima Bog, zahvatilo je korien nepouzdanje u njih i u onim krugovima, koji su vjerovali u Boga. Ovi, da spase vjerovanje u Boga, mislili su, da dokaze za bivstvo božje imade zamieniti drugačije jer stvo. Za ovu su svrhu ponavljali stare sustave i izmišljali nove. Protiv ovih krivih nazora dokazati ćemo, da čovjek može razumom spoznati i dokazati, da ima Bog, i da je potrebno ovo dokazati.

I. Čovjek može naravnim svjetlom uma svoga spoznati i umovanjem dokazati, da ima Bog.

1. Tradicijonalisti slažu se u tome, da je čovječji naravni um absolutno i fizički nesposoban, da spozna Boga, kako i sve reli-

[1] S. c. Gent. lib. I. c. 10. 11. 12.

gijozno-moralne istine te da je jedini izvor ovih spoznaja praobjava, koja se predajom (tradicijom) sačuvala u rodu ljudskomu. Ovako de Bonald, Bonnetty, Bautaine, Ventura, Ubaghs i njeki lovanski profesori, premda se inače u koječem razilaze. Blaži tradicijonalisti ipak dopuštaju, da čovjek može njeke vjerske i moralne istine, pošto ih je objavom već spoznao, razumom objasniti i dokazati (Bonnetty, Ventura).

Skotski pak filozof Reyd i njegova škola priznavaju doduše, da čovjek može naravnim putem spoznati Boga, ali ne umovanjem, već njekim naravnim nagonom, koji se očituje kod svih ljudi (common sense) t. j. sliepim nagonom razuma. Slično je učio u Njemačkoj protestant Jacobi, za kojim su se poveli i katolici Klee i Staudenmayer, samo što mjesto sliepoga nagona razuma postavljaju njeko neposredno duševno osjećanje, koje u nama nastaje sliepim nagonom čuvstva (za to se zovu sentimentalisti). Na ovom se sliepom čuvstvu, kao kod Reyda na sliepom nagonu razuma, osniva vjera u Boga, koje umovanjem ne možemo utvrditi, ni dokazati; ali je opet umovanje ne može ni oboriti, jer je nagon čuvstva neodoljivom nuždom utvrdjuje u nama.

Kako je krivo ovo mišljenje, vidi se ponajbolje od tuda, što ovako vjera sasvim prestaje biti stvar razuma. Umna se na ime spoznaja upravo time najviše razlikuje od sjetilne, što umom ne samo spoznajemo istinu, kao sjetilima što spoznajemo osjetne predmete, već umom spoznajemo i to, da spoznajemo istinu t. j. kad sami razmotrimo umnu spoznaju svoju, svoj sud, moramo ujedno vidjeti razloge, za što smo ovako sudili, inače ili ne smijemo suditi ili moramo dvojiti o istinitosti suda. Sud pak, da ima Bog, smatraju ovi jedni i drugi istinitim, dà temeljem svake istine, a ipak niječu, da bi mi mogli umom spoznati istinitost ovoga suda. Za to se ovo pomišljanje sasvim opire razumnoj naravi ljudskoj, a opire se to više, što je znamenitija istina o bivstvovanju božjem.

2. Razmotrimo razloge, radi kojih niječu protivnici, da bismo samim umom mogli spoznati i umovanjem dokazati, da ima Bog. Razlozi su ovi i subjektivni i objektivni.

a) Subjektivan razlog nalaze u tom, što drže naš um sam po sebi za sasvim nemoćan, da bi u obće mogao spoznati takve ideje, koje nadmašuju osjete, ili dajbudi ideje religijozno-moralne. Ovaj se krivi noetički sustav pobija u logici.

b) Objektivan razlog nalaze u tom, što se Bog dovoljno ne očituje u vidljivom svietu. Ovo dokazuju veleći α) Bog je biće neograničeno, a stvorovi su bića ograničena. Ograničenim pak učincima ne možeš dokazati, da ima neograničen uzrok; ne možeš dakle iz ograničenih učinaka — svieta — izvesti, da ima Bog. Vele β) kad se kaže, da Boga spoznajemo kao uzrok svieta, mora se Bog pomišljati kao uzrok slobodan, jer bi bilo previše absurdno tvrditi, da je Bog uzrok, koji nuždno djeluje. Ako je pak Bog slobodan uzrok svieta, onda nema nuždna veza izmedju Boga i svieta, dosljedno ni dokaza, kojim bi se iz svieta nuždno izvelo, da ima Bog.

3. Tvrdnju našu dokazujemo ovako. Pojedinim sjetilima možemo spoznati predmet samo njeke vrste, a umom možemo spoznati sve što jest i što može biti; jer je predmet umne spoznaje sve, što jest i što može biti. Prema tomu traži razumna narav naša, da bar njekako spoznamo i onoga, koji najsavršenije jest. Sjetilima nadalje spoznajemo samo vanjske pojave predmeta (τὰ φαινόμενα), a umom spoznajemo i njihove uzroke i principe; pripadat će dakle umu, da spozna i prvi uzrok i najobćenitiji princip svega što jest. Umom napokon spoznajemo ne samo pojedine predmete za sebe, već i odnošaje njihove (relationes) pa red, u kojem jesu. Zahtieva dakle razumna narav naša, da spoznamo i onoga, na koga se sve proteže, koji je svemu uzrok i svrha.

4. Na prigovore odgovaramo. Istina je, da se iz ograničenih učinaka, bili oni ma koliko brojni i savršeni, ne može neposredno izvesti, da ima neograničen uzrok. Ali ovo niti treba, niti se radi. Kao što ne dolazimo do pojma o biću neograničenom sakupljajući i sastavljajući savršenosti bezbrojnih stvorova, kako na pr. Locke misli, već nijekanjem granice, koju imade svaka ograničena savršenost, tako se i iz ograničenih učinaka ne izvodi neposredno bivstvo neograničenoga uzroka, već samo bića, koje ne može biti učinak, koje dakle samo o sebi obstoji. Iz ovoga se tek svojstva prvog uzroka umovanjem izvodi, da ovo biće mora biti neograničeno. — Istina je na dalje, da izmedju slobodnoga uzroka i učinka njegova nema nuždna veza prije učinka, ali ga ima, kad učinak već jest. Za to, kako ne bi valjao ovakav izvod: imade slobodan uzrok, imade dakle i njeki odredjeni učinak, tako uviek valja izvod: ima učinak, mora dakle biti i uzrok njegov. Ne valja na pr. izvod: ima graditelj, mora dakle obstojati i njeka odredjena zgrada; ali valja ovaj: zgrada obstoji, mora dakle obstojati i graditelj.

2. Potrebno je umovanjem dokazati, da ima Bog.

1. Kad se u samom subjektu nalazi razlog, radi kojega se o njemu tvrdi ono, što predikat znači, onda je ovakav sud sam u sebi istinit. Da bude ovakav sud istinit ne samo sam u sebi, već da bude istinitost njegova i nama očita (evidentna), potrebno je, da onaj razlog i mi spoznajemo. Tako je na pr. sud: cielo je veće od svoje česti svakomu očit, ko znade, što je cielo, a što je čest. Nasuprot je na pr. sud: netvarna substancija nije protegnuta u prostoru očit samo mudroslovcu, koji poznaje bit netvarne substancije. Onakih sudova, kojih je istinitost očita i u sebi i nama, ne treba dokazivati.

2. Na ovo su ontologisti prisnovali svoje tvrdjenje, da ne treba dokazivati istinitost suda: ima Bog, jer je istinitost njegova u sebi i nama očita. Ontologisti na ime uče, da je Bog prvi predmet, koji spoznajemo, da je Bog uviek nutarnjim načinom i neposredno nazočan umu našemu, da ga neposredno umom gledamo i da sve ideje u njemu gledamo. Ovako Malebranche, Gerdil i u naše vrieme Gioberti. Za to nam je, vele, neposredno očita istinitost suda, da ima Bog, te toga ne treba dokazivati, niti se može za pravo dokazati, već svi dokazi, kojima se dokazuje bivstvo božje, samo objašnjuju i utvrdjuju već u sebi očitu istinu.

Puštajući noetičko načelo ontologizma, koje se pobija u logici, opažama samo ovo:

a) Očita je zabluda tvrdjenje ontologista, da mi Boga neposredno i intuitivno umom spoznavamo, jer α) mi ga ne spoznavamo tako, da bi pozitivno spoznavali bit njegovu; β) mi ga spoznavamo samo abstraktivno iz stvorova. Jedno i drugo svjedoči nam izkustvo.

b) Kad bismo doista Boga neposredno i intuitivno spoznavali, morali bismo spoznati upravo bit božju, kakva je u sebi (per formam propriam) i tad bismo polučili blaženstvo već na ovome svietu, te bi svaki čovjek morao biti blažen; ne bi niko mogao o Bogu krivo što misliti, jer je u biti božjoj sve jedno isto; ovo bi spoznanje, kao prvo i neposredno, moralo biti najsigurnije, jer je izvor i temelj svake sigurnosti, dosljedno ne bi niko mogao dvojiti, imade li Bog. Svemu pak se ovomu opire izkustvo.[1]

[1] „Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hanc omnia alia

3. S drugoga gledišta niječu, da bi trebalo dokazivati da ima Bog: Günther, veleći, da Boga — neograničeno biće — neposredno spoznajemo kao kontrapoziciju biću ograničenom; Reyd i Jakobi tvrdeći, da Boga spoznajemo neposredno sliepim nagonom razuma (Reyd) ili čuvstva (Jakobi).

4. Protiv svih ovih stoji nepobitno, da upravo treba dokazati, da ima Bog. Ovo je očito već za to, što ih ima, koji niječu da ima Bog; a opet oni, koji priznavaju da ima Bog, kad ih pitaš, za što vjeruju u Boga, pozivaju se na kakav takav dokaz ili iz svieta ili iz providnosti ili iz moralnoga reda itd., na kojima je osnovano njihovo uvjerenje, da ima Bog.

Članak II.

Kakvimi se dokazi može valjano dokazati, da ima Bog?

Na dva se načina može nješto dokazati: a priori i a posteriori. Dokazivanje se zove a priori, kad je ono, što se tvrdi u prednjacima i u ontološkom redu prije onoga, što se nalazi u izvodu. Ovakvo je na pr. dokazivanje, kad se bivstvo učinka izvodi iz uzroka ili svojstvo iz biti. Dokazivanje se zove a posteriori, kad je ono, što se tvrdi u izvodu, u ontološkom redu prije onoga, što tvrde prednjaci. Ovakvo je dokazivanje, kad se učinkom dokazuje uzrok ili svojstvom bit stvari.

Sasvim je očito, da se a priori ne može nikako dokazati, da ima Bog, jer Bog nema nad sobom ni kojega višega uzroka ili principa, iz kojega bi se dalo izvesti, da Bog bitiše.

Bilo ih je ipak, koji su izmislili njeku novu vrstu dokaza, kojim su kušali dokazati, da ima Bog. Ovaj dokaz niti je a posteriori, niti je za pravo a priori, za to ga zovu quasi a priori ili argumentum a simultaneo; a budući da su ovaj dokaz prihvatili

cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam (ovdje poistovjetuje i sv. Toma primum quod cognoscitur i per essentiam cognosci, jer što se najprije spoznaje, spoznaje se per formam propriam, per essentiam propriam) est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea, quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est, se ea intelligere, quod patet in proposito non esse". Opusc. 70. Super Boeth. de trinitate q. 1. a. 3.

ontologisti, zove se najobćenitije ontološki dokaz. Htjeli su na ime njeki (sv. Anselmo, Descartes, Leibnitz i t. d.) samim razglobom (analizom) pojma o Bogu, kao pojma objektivnoga i pojma u sebi, dokazati, da ima Bog. Velimo „analizom pojma o Bogu kao pojma objektivnoga i pojma u sebi“, jer ovaj pojam ne uzimaju za osnov dokazivanja koliko je psihološki učinak, ni koliko je u savezu s unutrašnjim ili vanjskim izkustvom, pošto bi u oba slučaja dokazivanje već bilo a posteriori.

Pita se dakle, može li se iz pojma njeke stvari ili iz pomišljanja na njeku stvar izvesti stvarno bivstvo onoga, što pomišljamo?

Ontološki dokaz za bivstvovanje božje ne dokazuje ništa. Bivstvovanje se božje može dokazati samo a posteriori.

I ontologisti priznavaju, da se iz toga, što mogu nješto pomišljati, još ne smije izvoditi, da na što pomišljam i stvarno obstoji, kao i ovo što priznavaju, da se iz biti, što je jedino sadržaj našega pojma, ne smije izvoditi stvarno bivstvovanje, dokle god se radi o bićima ograničenima. Ali vele: ovo se jedno i drugo može i mora učiniti, kad se radi o biću neograničenom. Jer *a)* inače naše pomišljanje o biću neograničenom, najvišem, ne bi bilo istinito; bilo bi na ime savršenije i više ono biće, koje bi obstojalo ne samo u umu, već i stvarno izvan uma. Jer *b)* bivstvovanje pripada samoj biti neograničenoga bića. Ko bi dakle pomišljao biće neograničeno savršeno, na kojega bit ne bi pripadalo, da bivstvuje, ne bi pomišljao biće u istinu neograničeno savršeno.

Da se suzbije ontološki dokaz, moramo dokazati, da se niti iz pomišljanja bića neograničenoga, najvišeg, ne može izvesti, da ono i stvarno bivstvuje.

Odvraćamo dakle na *a)*. Kad pomišljamo kakvo god biće, onda se ovo biće, koje pomišljamo, i sve savršenosti njegove, koje takodjer pomišljamo, već nalaze u našem umu. Mi dapače možemo ovo biće pomišljati i kao ekzistentno; ali je i ova ekzistencija samo pomišljanje naše: i ovako pomišljeno biće ostaje samo pomišljeno. Naše pomišljanje je istinito, ako pomišljeno biće i ne bivstvuje stvarno. Na stvari se ne mienja ništa, ako pomišljamo biće neograničeno, biće najviše. Kad pomišljamo biće najviše, onda je naše pomišljanje doista pomišljanje bića najvišega, da li ovakvo biće stvarno obstoji ili ne obstoji, te našemu pomišljanju odgovara pomišljeno biće. Da li pak

predmet moga pomišljanja o najvišem biću obstoji i izvan uma, toga ne zahtieva sámo naše pomišljanje, naš pojam. Ako najviše biće obstoji stvarno izvan uma, onda je svakako stvarno najviše biće više od onoga, koje sámo pomišljamo, kao što je na pr. i kamen, koji stvarno obstoji, više, nego li je čovjek, koji se samo pomišlja. Ali da ima najviše biće, koje stvarno obstoji, od kojega se više ili savršenije niti pomisliti ne dade, treba tek dokazati.[1]

Odvraćamo na *b)*. Istina je, da biti neograničeno savršenoga bića pripada i bivstvo; bivstvo je neograničeno savršenoga bića dapače isto, što i bit njegova. Ali spoznanje je naše samo abstraktivno. Mi na ime ne gledamo biti božje u sebi, već imademo o njoj pojam, koji smo abstrakcijom načinili. Da li pak predmet našega abstraktivnoga pomišljanja i stvarno obstoji izvan našega uma, ne izvodi se iz našega pomišljanja, već ovo treba inače dokazati. Ovo vriedi i onda, kad abstraktivno pomišljamo biće neograničeno savršeno. Kad na ime pomišljamo neograničeno savršeno biće, onda doduše pomišljamo takvu bit, kojoj pripada i bivstvo; ali se tek pita, je li ova pomišljena bit nješto stvarno i izvan uma. Ako je bit doista stvarna, onda joj pripada i stvarno bivstvo; ako li je samo pomišljena, pripada joj i samo pomišljeno bivstvo. Samo onaj, koji bi gledao stvarnu bit božju u sebi, gledao bi u njoj i to, da joj pripada i stvarno bivstvo. Naše pak abstraktivno pomišljanje bića neograničenoga ovlašćuje nas samo na to, da kažemo: biti neograničeno savršenoga bića pripada nuždno i bivstvo; ali pomišljenoj biti samo pomišljeno bivstvo, a stvarnoj biti i stvarno bivstvo. Ako dakle ovakva bit stvarno obstoji, mora ona obstojati samom biti svojom. Ovako je naše pomišljanje sasvim istinito, ako neograničeno biće i ne obstoji. Bilo bi pak naše pomišljanje neistinito, kad bismo pomišljali stvarno neograničeno biće, koje ne bi u svojoj biti obuhvatalo bivstva. Bivstvo se dakle božje može dokazati samo a posteriori.

Bilježke. Lako ćemo sad pokazati, da ontološki dokaz ne dokazuje ništa u nijednom obliku.

[1] Sv. Toma. S. Theol. 1. p. q. 2. ar. 1. ad 2. „Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc, quod dicitur (scilicet illud, quo majus cogitari non potest); non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum ponentibus Deum non esse“.

A. Sv. Anzelmo, začetnik ovakva dokazivanja, postavlja dokaz po prilici ovako[2]: Čovjek može pomišljati biće najveće, od kojega se veće ne može pomisliti. Da čovjek ovo može pomišljati, očito je, jer svako razumije što to znači, kad se veli: biće najveće, od kojega se veće i savršenije ne može pomisliti. Kad pak ovo pomišljamo, onda ovakvo biće već obstoji u umu. Ali biće najveće, od kojega se veće ne može pomisliti, ne može nikako biti samo u umu. Kad bi na ime ovo biće bilo samo u umu, onda već ne bi bilo najveće, jer možeš pomisliti još veće, takvo na ime, koje i stvarno obstoji. Kad dakle pomišljamo biće, od kojega se veće ne može pomisliti, onda ovo biće mora i stvarno obstojati, a ne samo u umu, jer bi inače upravo ono, što pomišljamo kao biće najveće, od kojega se veće ne može pomišljati, bilo biće, od kojega se može još veće pomišljati.

Odvraćamo: Biću pomišljenomu, ma pomišljali i najveće biće, pripada samo pomišljeno bivstvo Ako ovakvo biće pomišljamo kao da obstoji, onda za pravo ne pomišljamo ništa veće; jer pomišljali mi ovo ili ne, ono već obstoji u umu. Drugo je kad tvrdimo, da pomišljeno najveće biće i stvarno obstoji. Ni onda doduše ne pomišljamo nješto veće, jer ako najveće biće stvarno obstoji, ne može ono imati ni jedne savršenosti, koje ne bi imalo i pomišljeno biće, ali ipak pomišljam nješto više, tvrdnju na ime, da ono i stvarno obstoji. Ovu pak tvrdnju nemamo pravo izvoditi iz svoga pomišljanja. Stvarno bitisanje velika je prednost, ali pomišljanjem ove prednosti sama prednost ne postaje stvarna.

B. Scotus je pokušao Anzelmov dokaz, kako sam veli, ovako izkititi (colorare).[1] Moguće je, da najsavršenije biće obstoji. Dakle obstoji. Za što? Jer kad ne bi obstojalo, ne bi više bilo moguće, da obstoji. Ne bi bilo moguće: jer niti bi moglo biti proizvedeno od uzroka što je absurdno; niti bi moglo nastati samo po sebi. Ne bi moglo nastati samo po sebi, jer ono, što samo po sebi, po svojoj biti obstoji, ne može nastati, već može samo od vieka obstojati. Kad dakle najsavršenije biće ne bi obstojalo, ne bi bilo moguće, a moguće jest, dakle obstoji.

Odvraćamo: Mogućnost je dvovrstna, unutrašnja i vanjska. Unutrašnjim je načinom moguće sve ono, što u bitnim sastavinama ne sadržava protuslovja. Vanjskim je načinom moguće, čemu imade dovoljna razloga, da bivstvuje. Ovaj razlog može biti ili u tvornom uzroku, koji je vrstan moguće biće proizvesti, ili ga biće ima u samom sebi, ako na ime po svojoj biti obstoji. Najsavršenije dakle biće, koje pomišljam, svakako je moguće unutrašnjim načinom, jer ne sadržava u sebi protuslovja; vanjskim pak je načinom samo onda moguće, ako predpostaviš, da njegova bit stvarno obstoji. A ovo se upravo pita, te nikako ne sliedi iz abstraktivno pomišljene biti božje. Ko bi gledao samu bit božju u sebi, on bi dakako vidio u njoj izvanjsku mogućnost za bivstvo i bivstvo samo.

C. Descartes je dao ontološkomu dokazu ovaj lik: Ono je istinito, što je u jasnoj i distinktnoj ideji koje stvari sadržano. Jasno pak je i očevidno, da je u ideji najsavršenijega bića sadržano i bivstvovanje i ovo je tako očevidno, kako je očevidno, da svi kuti trokuta sačinjavaju dva prava kuta. Istinito je dakle, da najsavršenije biće obstoji.

Odvraćamo: Prvi prednjak Descartova dokazivanja svakako je istinit. Ali u našoj pomisli najsavršenijega bića sadržano je samo pomišljeno bivstvo, a ne i stvarno, jer mi ne gledamo stvarnu bit božju. Za to moramo opet reći: ako je bit božja stvarna, onda je u njoj sadržano i stvarno bivstvovanje, ako li je samo pomišljena, onda sadržaje i samo pomišljeno bivstvovanje.

D. Leibnitz prigovara predjašnjemu dokazu, što Descartes nije pokazao, da je najsavršenije biće moguće. A ovo je upravo težko dokazati za biće najsavršenije, o kojemu nemamo adekvatna pojma. Za to je Leibnitz mjesto „bića najsavršenijega“ uzeo za osnov dokazivanja „biće o sebi, ens a se“. Biće o sebi je takvo biće, koje obstoji po samoj biti svojoj. Bit pak upravo čini unutrašnju mogućnost stvari. Prema tomu je obstojati po biti = obstojati po mogućnosti t. j. biće, koje obstoji po biti svojoj, obstoji po mogućnosti, ili: ako je ovakvo biće moguće, onda ono obstoji. Treba dakle samo dokazati, da je ens a se nješto moguće. Da je pak ovakvo biće doista moguće, očito je, jer nema ničega, što bi moglo spriečiti, da obstoji ens a se, biće neograničeno, u kome nema ni kakve negacije.

Ni ovaj dokaz ne valja. Biće, koje po svojoj biti obstoji, svakako je moguće unutrašnjom mogućnošću; izvanjskom samo onda, ako od druguda znademo, da je sama bit stvarna. — Nadalje bit svakoga bića čini doista unutrašnju mogućnost njegovu; ali kod bića o sebi čini i izvanjsku mogućnost samo onda, ako je bit stvarna, inače ne. — Napokon bistvovati po biti = bivstvovati po mogućnosti može značiti ovo: biće o sebi, koje po svojoj biti obstoji, jest takvo biće, koje sadržava u sebi razlog bivstvovanju. Ali ako je ovakvo biće samo pomišljeno, imade u sebi razlog samo pomišljenomu bivstvovaju; a samo ako od druguda znademo, da je stvarno, sadržava u sebi razlog stvarnomu bivstvovanju. Iz našega dakle abstrakcijom dobivenoga pojma o biću o sebi smijemo izvoditi samo unutrašnju mogućnost njegovu t. j. pojam takvoga bića nuždno u sebi sadržava pojam bivstvovanja, a samo stvarna bit sadržava i stvarno bivstvovanje; ali da ima ovakva stvarna bit, niti je sadržano, niti se smije izvoditi iz pojma našega.

28. IV.

[2] „Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc, cum audit, intelligit, et quiquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non vales et in intellectu et in re“. Prosl. c. 2.

[1] 1. dist. 2. q. 2.

Glava II.

Dokazi za bivstvovanje božje.

Sv. Toma odgovara na pitanje imade li Bog: „Respondeo dicendum quod Deum esse, quinque viis probari potest“.[1] Ovih pet putova dovodi nas do spoznanja, da bivstvuje prvo biće negibljivo, prvi tvorni uzrok, biće absolutno nuždno, koje o sebi obstoji; biće, koje je najvećma biće i napokon razuman uzrok reda u svietu ili cilj svega.

Svaki dakle dokaz dokazuje direktno i to s najvećom metafizičkom sigurnošću stvarno (realno) bivstvovanje jednoga svojstva božjega, a tek iz svih skupa izvodi se s jednakom metafizičkom sigurnošću stvarno bivstvovanje jednoga jedinoga subjekta — Boga —, kojemu pripada svih ovih pet svojstava. Za to sv. Toma i zove ovih pet dokaza pet putova, jer tek svih pet u savezu čine podpuni dokaz za bivstvovanje božje; ali je opet svaki za sebe podpun i savršen dokaz za stvarno bivstvovanje jednoga svojstva božjega.

U najnovije su se vrieme pojavile u Njemačkoj dvie struje, koje hoće da usavrše dokazivanje bivstvovanja božjega. Zaslužni apologet dr. K. Braig hoće, da se pojedini dokazi imadu držati samo za momente jednoga jedinoga dokaza, te svaki za sebe da nije podpun dokaz.[2] Još zaslužniji apologet dr. Konst. Gutberlet pak hoće, da se svaki od navedenih Tominih dokaza imade tako razviti, da se svakim za sebe dokaže bivstvovanje osobnoga Boga.[3] Prvo je po-

[1] S. Th. I. q. 3 art. 3.

[2] Gottesbeweis oder Gottesbeweise. Stuttgart, Metzler 1888.

[3] Ovako je Gutberlet razvio dokaze u svojoj Theodiceji II. Aufl. Münster, Theising 1890. i Lehrbuch der Apologetik. Ibid. 1888. I. Bd. Izp. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1888. 4. Heft. 369—395 i Glossner Apologetische Tendenzen und Richtungen u Commers Jahrbuch für Philosophie und spec. Theologie 1890.

mišljanje toliko krivo, što ne priznaje valjanosti svakomu dokazu za sebe, a ne priznaje valjanosti za to, što zaboravlja cilj svakoga dokaza. Drugo je pomišljanje hvale vriedno, ali nije nuždno, te dokazi gube svoju jednostavnost i jasnoću. Za to ćemo zadržati način dokazivanja sv. Tome, samo ćemo dodati dokaz iz moralnoga reda i iz obćenitoga osvjedočenja roda ljudskoga.

I. Iz gibanja u svietu izvodi se, da bivstvuje Bog kao prvi i negibljivi uzrok gibanja.

Ovaj se dokaz osniva na gibanju, na činjenici, koju najprije, najobćenitije i najsigurnije opažamo u svietu. Za to već sv. Toma veli za ovaj dokaz, da je „prima et manifestior via, quae sumitur ex parte motus“.

Pod „gibanjem“ ne razumieva se ovdje kao u običnom govoru samo mjestno gibanje, već se razumieva svaka promjena u obće, kojom stvar dobiva ili gubi kakvu savršenost. Gibanje dakle znači svaki prielaz od mogućnosti u čin (ex potentia in actum), a gibljivo je sve ono, što se može gibati, mienjati, što može prieći iz mogućnosti u čin.

Predpostaviv ovo, možemo dokaz ovako postaviti: Mi spoznajemo nesumnjivu istinu, da se sve stvari u svietu giblju, mienjaju. Ovo je stvarno istinito gibanje tako obćenito, kako je raznoliko. Stvari se giblju u prostoru, mienjaju se dobivajući ili gubeći u neprestanom toku sad ovu sad onu savršenost. I netvarna duša sad spoznaje ovo sad ono, sad se sjeća sad zaboravlja, sada hoće sada neće, ona napreduje ili nazaduje u znanju i kreposti — mienja se.

Ovo stvarno i istinito gibanje, koje podpunom sigurnošću spoznajemo, ne bi moglo biti, niti se može ponimati bez prvoga uzroka, bića vječnoga, koje giblje sva druga bića, a da se samo ne giblje, ne mienja. Ovaj vječni negibljivi uzrok gibanja zovemo Bog.[1] Pita

[1] „Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu . . . Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa . . . . Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio.

se samo: za što stvarno gibanje ne bi moglo biti bez prvoga negibljivoga uzroka? Istinitost ovoga suda pokazuje nam ovo umovanje.

A) Sve što se god giblje, mora se gibati od drugoga.

Uzmemo li gibanje u običnom znamenovanju, da na ime znači gibanje tvari u prostoru, onda je ovo načelo sasvim očevidno i izkustvom dokazano. Jer za svu tvar vriedi nesumnjivo zakon uztrajnosti (inertiae), a po ovom je zakonu tvar indiferentna za gibanje i mirovanje, te se tvar sama sobom ne može nikako uzgibati, već je svako gibanje učinak vanjskoga uzroka.

Ovo načelo vriedi i onda, ako gibanje uzmemo u filozofskom znamenovanju, da na ime znači svaku promjenu u obće, svaki prielaz iz mogućnosti u čin. Najjasnije nam se ovo očituje, ako razmotrimo živo biće, za koje bi se najprije činilo, da ne podpada pod ovaj zakon. Živo na ime biće nije za gibanje samo trpno, već je i tvorno; ono imade samo u sebi princip gibanja, ono se samo giblje. Ali kako? Bilje i sjetilna bića ne mogu se nikako gibati, mienjati bez utjecanja vanjskih uzroka kao topline, svjetla, sjetilnih podražaja i t. d. Nadalje u svakom živom organizmu giblje jedna čest drugu. Tek za netvarna slobodna bića može se zapravo reći, da se sama giblju. Pa i ovakva se bića ne giblju sama sobom. Volja se giblje samo za to, što ju giblje umom spoznano dobro, a um je opet u svojem spoznanju sasvim ovisan o predmetu. I ovakva se dakle bića giblju samo utjecanjem drugoga. Sve dakle što se giblje, giblje se od drugoga.

Istinitost ovoga načela možemo uvidjeti i samom analizom pojmova. Gibati se znači prieći iz jednoga stanja u drugo. Stvar, koja se giblje ili mienja, jest s obzirom na cilj gibanja (terminus ad quem) samo u mogućnosti. Sve pak što giblje, što tvori promjenu, koliko je tvori, mora biti aktualno (in actu); jer ništa ne može djelovati, nego koliko je aktualno. Nije pak moguće, da jedna ista stvar bude s obzirom na isto samo moguća i ujedno aktualna, ili da bude proizvedena i da se ujedno sama proizvodi, koliko je proizvedena. Sve dakle što se giblje, giblje se od drugoga.

Hic autem non est procedere in infitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum". S. Th. I. q. 2. art 3.

B) Sve se ne može gibati od drugoga.

Ako se dakle sve, što god se giblje i mienja, giblje i mienja samo djelovanjem drugoga, onda moramo konačno doći do bića, koje je prvi uzrok svega gibanja, a da se samo ne giblje, ne mienja. Očevidno je na ime, da se sve ne može gibati od drugoga. Jer ako se *a* giblje samo za to, što ga giblje *b*, pita se, da li se i *b* gibajući *a* mienja ili ne? Ako se i *b* giblje, može se gibati samo djelovanjem drugoga na pr. *c*. Isto pitamo za *c* itd. Bilo bi pak absurdno ponavljati ovo pitanje bez kraja i konca, već jedanput moramo doći do bića prvoga, koje giblje sva druga bića, a da se samo ne giblje. Jer ako svako biće, koje giblje, samo za to giblje, što se samo giblje od drugoga, imademo niz ovisnih uzroka. Kad bi ovaj niz ovisnih uzroka bio bez prvoga uzroka, onda bi osim zadnjega uzroka, svi drugi morali biti srednji uzroci, imajući uzrok nad sobom i pod sobom. A ovo je absurdno. Srednji je na ime uzrok onaj, koji djeluje samo utjecanjem prvoga uzroka. Ako dakle nema prvoga uzroka, onda ne može biti niti srednjega niti posljednjega. Ali, recimo da je niz bića, što se giblju, bezkonačan, moralo bi ipak izvan ovoga bezkonačnoga niza bivstvovati biće negibljivo, koje bi bilo posljednji razlog gibanja. Jer i u bezkonačnom nizu bića, koja se giblju mora se svako gibati od drugoga. Ako dakle i ima bezkonačan niz bića, koja se giblju, ne mogu se ipak sva bića gibati od drugoga, jer osim svih bića ne bi bilo drugoga bića. Mora dakle bivstvovati biće, koje se nikako ne giblje, a jest posljednji razlog svega gibanja.

Bivstvuje dakle biće, koje je posljednji razlog svega gibanja, svih promjena, a samo je negibljivo, nepromjenljivo i ovo biće zovemo Bog.

Bilježke. 1. Biće negibljivo, nepromjenljivo, koje je uzrok svega gibanja, mora biti biće vječno, mora po načelu uzročnosti obuhvatati formalno ili eminentno sve savršenosti, što promjenami i gibanjem tek mogu nastati u bićima, a u svom se djelovanju ne smije mienjati: mora dakle biti čista aktualnost (actus purissimus).

2. Platon veli, da se prvi uzrok gibanja sam giblje, a Aristotel uči, da se ne giblje (πρῶτον κυνοῦν ἀκίνητον). Platon i Aristotel ipak sebi ne protuslove. Rieč na ime „sam se giblje" (se ipsum movet) može značiti: „sam se mienja" i „djeluje sam sobom bez svake promjene u sebi i bez svakoga utjecanja iz vana". U ovom potonjem smislu valja razumjeti Platonovu tvrdnju, kad veli da se prvi uzrok sam giblje; a u prvom smislu Aristotelovu tvrdnju, kad veli, da se prvi uzrok ne giblje.

2. Bivstvuje biće neproizvedeno, koje je prvi uzrok svega što obstoji, a ovo biće zovemo Bog.

1. Koliko god poznajemo sviet, svjedoči nam nesumnjivo unutrašnje i izvanjsko izkustvo, da su stvari u svietu upravo i s obzirom na sam bitak u neprestanom toku: one nastaju i nestaje ih. Mi dobro znademo, da nijesmo od vieka, već da smo nastali; ovo isto znademo i za stvari, koje nas okružuju. Svako pak biće, koje nastaje, nesumnjivo je učinak, te predpostavlja tvorni uzrok, koji ga je svojim djelovanjem proizveo. Neposredni dakle uzrok, što bivstvuje n. pr. ovaj čovjek, ovaj lav, ovaj cviet, nalazimo u istovrstnom tvornom uzroku (causa homogenea), koji ga je proizveo. Ali, je li ovo jedini i dostatan uzrok? Nije; jer je i svaki ovakav uzrok opet proizveden, te se posljednji razlog može nalaziti samo u prvom uzroku, biću neproizvedenom, koje samom svojom biti obstoji.[1]

2. Ovaj se drugi dokaz time razlikuje od prvoga, što se u prvom dokazivanje osniva na promjenljivosti (potentia passiva), a u ovom na uzročnom djelovanju bića (potentia activa).

3. Da se nova bića proizvode i da se proizvode samo djelovanjem uzroka, stvar je nesumnjiva, te je ne trebamo dokazivati. Samo se pita, za što moramo doći do prvoga uzroka, bića neproizvedenoga? Ovo ćemo dokazati izravno i neizravno.

A. Promatramo li koje mu drago biće proizvedeno na pr. *a*, možemo razlog njegovu bivstvovanju naći samo u drugom biću, uzroku na pr. *b*, koji ga je proizveo. Ako je i ovaj uzrok *b* biće proizvedeno, proizvedeno je opet od drugoga na pr. *c*, i da nije proizvedeno, ne bi bivstvovalo, a još bi manje moglo biti uzrok, što obstoji *a*; jer uzrok može biti samo ono, što već obstoji. Ovo vriedi za *c, d, e* i t. d. za svaki na ime proizvedeni uzrok. Nijedan

[1] „Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius se ipso, quod est impossibile. Non est autem possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant". Sv. Toma l. c.

dakle proizvedeni uzrok nema u sebi dovoljna razloga svomu bivstvovanju; dakle ni svojoj uzročnosti. Od tuda sliedi, da ni svi proizvedeni uzroci, bilo ih koliko mu drago, nemaju u sebi razloga, da bivstvuju ili da budu uzroci, već se ovaj razlog mora nalaziti izvan niza proizvedenih bića. To pak znači, da ne mogu nikako upravo sva bića biti proizvedena; jer osim svih bića ne bi bilo onoga drugoga bića, koje bi ih bilo proizvelo. Mora dakle bivstvovati biće neproizvedeno, koje je zadnji razlog bivstvovanju i uzročnosti svih proizvedenih bića. Ovo neproizvedeno biće, koje obstoji samom biti svojom, zovemo Bog.

B. Oni, koji ne će da priznadu, da mora bivstvovati biće neproizvedeno, moraju prihvatiti jedno od ovoga ili:

a) da se je nješto samo proizvelo; ili

b) da su se bića izmjenično proizvela; ili napokon

c) da je broj proizvedenih uzroka i njihovih učinaka neizmjeran.

Prvo je sasvim očito absurdno, jer bi jedno isto biće već moralo bivstvovati kao uzrok, koji proizvadja, a moralo bi i ne bivstvovati kao učinak, koji će se tek proizvesti.

U drugom je protuslovje još umnoženo, jer bi i tad jedno biće moralo posredno sebe proizvesti. *A* proizvodi *B*, *B* proizvodi *C*, a *C* proizvodi *A*. Dakle bi *A* već morao biti proizvodeći *B* i posredno *C*, a opet bi tek *C* morao proizvesti *A*.

Ovo je dvoje previše očit absurd, za to se protivnici zaklanjaju najradje za treće. Vele na ime:

Po mišljenju znamenitih učenjaka ne dade se umovanjem dokazati, da je ovaj sviet nastao u vremenu. Dopustiš li, da je ovaj sviet vječan, onda je broj uzroka i učinaka bezkonačan, te ne možeš nikada doći do prvoga proizvedenoga uzroka, koji bi bio proizveden od bića neproizvedenoga. Na to odvraćamo:

a) Uzmemo li, da je niz proizvedenih bića bezkonačan, onda bi bilo istina, da ne možemo nikada doći do prvoga istovrstnoga uzroka na pr. lava, cvieta; ali ni u ovom cielom bezkonačnom nizu ne bi nijedno biće imalo u sebi dovoljna razloga ni svojemu bivstvu ni svojoj uzročnosti, pa dosljedno ni cieli niz; jer je svako biće u ovom nizu proizvedeno, dakle je i bezkonačan niz proizveden od drugoga. Mora dakle izvan niza proizvedenih bića, bio ovaj niz konačan ili bezkonačan, bivstvovati biće neproizvedeno, koje po svojoj biti obstoji, te je prvi uzrok bića proizvedenih. Ako dakle ko misli, da se može bez protuslovja pomišljati bezkonačan niz isto-

vrstnih proizvedenih uzroka, ne može se nikako bez protuslovja pomišljati, da bi ovakav niz proizvedenih uzroka mogao obstojati bez bića neproizvedenoga.

b) Osim ovakvoga niza uzroka, u kojem je jedan uzrok samo slučajno ovisan o drugom, na ime samo po izvoru, dok je u djelovanju neovisan, imade u svietu i takvih nizova, u kojima je jedan uzrok bitno ovisan od drugoga, u samom na ime djelovanju. Životinja na pr. ne bi nikako mogla živiti i ploditi se bez organske hranive tvari, ovu organsku tvar sastavlja od neorganskih počela samo bilina, a opet biljka ne može niknuti, rasti, cvjetati bez utjecanja sunčanog svjetla i topline. U ovakvom pak nizu uzroka moraš absolutno doći do najvišega, do prvoga uzroka. Jer bliži uzroci ne mogu djelovati bez daljnijih, a ovi ne bez najvišega, prvoga uzroka. Ako kažeš, da je ovakav niz ovisnih uzroka bezkonačan, onda prihvataš dvostruki absurd. Moraš na ime reći, da zajedno obstoji bezkonačan broj bića i da svaki i najmanji učinak proizvodi bezkonačan broj u djelovanju ovisnih uzroka.

Ako se dakle uzmu za osnov dokazivanja samo ovakvi nizovi uzroka, kako to čini i sv. Toma, dokazivanje je valjano, te je neoborljivo dokazano, da mora bivstvovati p r v i u z r o k, biće neproizvedeno.

Bilježka. U ovom dokazu a) s a s v i m m i m o i l a z i m o p i t a n j e o d e s c e n d e n c i j i i l i e v o l u c i j i, jesu li se na ime pojedine vrsti organskih bića razvile od prijašnje, niže vrsti bića, ili se nijesu razvile. U jednom i drugom hipotezu vriedi ovaj dokaz jednako; jer je sve jedno, pitaš li odakle su proizvedena bića samo ove vrsti ili svih vrsti u obće. b) Isto tako m i m o i l a z i m o pitanje, j e l i t v a r u v r e m e n u s t v o r e n a, i l i n i j e. U jednom je i drugom slučaju nesumnjivo, da u svietu nastaju nova bića s posebnom naravi i uzročnim djelovanjem.

3. Iz bivstvovanja prolaznih bića izvodi se, da mora bivstvovati biće nuždno, koje po svojoj biti ne može ne obstojati, a ovo biće zovemo Bog.

1. U ovom se dokazu uzima za osnov dokazivanja prolaznost (contingentia) samih bića. [1]

2. Sv. Toma zove prolazna bića „e n t i a p o s s i b i l i a“, te izvodi, da mora bivstvovati „e n s p e r s e n e c e s s a r i u m“. Pod „ens possibile“ razumieva ovdje sv. Toma očito takva bića, koja bivstvuju,

[1] „Tertia via sumpta est ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae, sunt possibilia es e et non esse; cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non

ali bi mogla i ne bivstvovati; koja dakle ne bivstvuju nuždno, koja nastaju i prolaze. Biće nuždno „ens necessarium“ znači ovdje biće, koje ne može prestati bivstvovati, jer niti zahtieva narav njegova, da bi samo prestalo bivstvovati, niti može ovo učiniti ikoji stvoreni uzrok. Ovakvo nuždno biće može biti ili u v j e t n o n u ž d n o, koje ima razlog svojemu nuždnomu bivstvovanju u drugom biću, kao na pr. netvarna duša, materia prima; ili b e z u v j e t n o n u ž d n o, koje u samoj svojoj biti imade razlog svojemu nuždnomu bivstvovanju, t. j. koje samom biti svojom nuždno obstoji. Biće samo uvjetno nuždno u istinu je kontingentno, jer bi napokon i ono moglo biti i ne biti. Evo sad dokaza.

3. Sviet je ovaj, kako nas izkustvo nesumnjivo uči, sastavljen od bića prolaznih, koja nastaju i prolaze. Umom spoznajemo, da su ova bića doista po samoj naravi svojoj prolazna. Zar ne vidimo, ne spoznajemo, da ona tako bivstvuju, da bi mogla i ne bivstvovati? Ovakva pak bića ne bivstvuju nuždno, ni uviek.

Pita se sad, mogu li upravo sva bića, što ih god ima, biti ovakva? Ne mogu nikako; jer kad bi upravo sva bila ovakva, onda bi jedanput upravo sva morala biti samo moguća, te ne bi ni jedno biće stvarno bivstvovalo. A kad jedan put ne bi bivstvovalo ni jedno biće, onda ne bi ni sad bilo ni jednoga, jer svako biće može n a s t a t i samo djelovanjem bića, koje već jest. Budući pak da sada bivstvuju prolazna bića, mora da bivstvuje i biće neprolazno, nuždno. Ovo neprolazno biće ili bivstvuje absolutno nuždno, samom na ime biti svojom, ili je dobilo bivstvovanje od drugoga. Ako ga je dobilo od drugoga nuždnoga bića, kakvo je opet ovo? Ako je i ovo dobilo bivstvovanje od drugoga, morali bismo sve dalje pitati, kakvo je opet ovo, a absurdno je ovo pitanje ponavljati bez kraja i konca,

esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quid non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum“.

*

te jedan put moram doći do bića, koje bivstvuje absolutno nuždno, koje ima u samoj biti razlog bivstvovanju svomu, te je ujedno posljednji razlog svim drugim bićima, a ovo biće zovemo Bog.

4. Možemo ovaj dokaz i ovako postaviti. Svako je prolazno biće po samoj biti svojoj biće uvjetno (kondicijonalno) t. j. ono bivstvuje samo onda, ako bivstvuje od njega različito biće, koje ga je proizvelo. Kad bi bivstvovao upravo bezkonačan niz uvjetnih bića, to bi i cieli niz bio uvjetan, te bi i on morao imati u drugom uzrok svomu bivstvovanju. Za to je absurdno pomišljati, da bivstvuje bezkonačan niz uvjetnih bića bez bića, koje bezuvjetno bivstvuje.

5. Vidi se ovo i ovako. U uvjetnom silogizmu možeš samo onda doći do kategoričnoga zaglavka, ako niži prednjak ili kategorično uztvrdi uvjet ili zaniječe posljedak. Samo onda, kad se kategorično uztvrdi uvjet, tvrdi zaglavak tezu, a kad se posljedak kategorično zaniječe, može zaglavak kategorički zanijekati hipotezu. Ovakovim se silogizmom može izraziti i niz uvjetnih bića. Na pr.:

A bivstvuje, ako bivstvuje *B*
B „ „ „ *C*
C „ „ „ *D*
i t. d.; ili
A ne bivstvuje, ako ne bivstvuje *B*
B „ „ „ „ *C*
C „ „ „ „ *D*
i t. d.

Ako dakle ne uztvrdiš bezuvjetno: njeki X bivstvuje, ne možeš ni kada tvrditi: bivstvuje *A* t. j. ni jedna stvar nebi mogla bivstvovati, kad ne bi bivstvovalo i biće bezuvjetno ili absolutno nuždno. Budući pak bivstvuju stvari, mora bivstvovati i biće absolutno nuždno, koje zovemo Bog.

Bilježka. Ova tri dokaza, koja zajedno zovu kozmološki dokaz, dokazuju, da mora bivstvovati prvi uzrok gibanja, prvi neproizvedeni uzrok i biće nuždno. A nije li ono tvar? Odgovaramo, da tvar ne može nikako biti prvi princip gibanja, ni prvi neproizvedeni uzrok, kao ni biće o sebi što ne može biti.

1. Pristajali mi ma uz koje filozofsko ponimanje o tvari, u svakom je slučaju nesumnjivo, da je ona po samoj biti svojoj uztrajna t. j. tvar se ni kako ne može sama po sebi, bez vanjskoga uzroka, ni začeti ni prestati gibati. Od tuda sliedi, da

a) Tvar ne može nikako biti prvi princip gibanja. Mogao bi ko reći, da se sve gibanje u svietu može iztumačiti medjusobnim djelovanjem dvaju ili više bića, kao što na pr. sveobća teža giblje svemirska tjelesa uzajamnim privlačivanjem, a da se za to ne zahtieva negibljivo središte. Ali α) izvorno gibanje, nastalo medjusobnim djelovanjem dvaju bića bez negibljiva uzroka nad njima, sadržava očit absurd. Ako se na ime *A* uzgibao samo djelovanjem *Ba*, to se *B* (ako ne djeluje kao biće negibljivo) već moralo gibati od *A*. Moralo bi dakle *A* već gibati, prije nego li se gibalo. β) Niti obćom težom ne može se iztumačiti gibanje. Kad bismo per absurdum i dopustili, da se gibanje i začelo uzajamnim medjusobnim djelovanjem bića, to se ipak tielo, što ga privlači veće tielo, moralo gibati još i u pravcu tangente, da može kružiti oko onoga većega tiela, a da se ne sjedini s njim, da viekom miruje. Napokon γ) po modernom mehaničkom shvatanju prirode, sila nije drugo nego li rezultat iz mase i brzine. Brzinu pak i gibanje nema tvar sama od sebe, već od drugoga, za to je očito absurdno, da bi gibanje tiela *A*, koje privlači, moglo uzrokovati gibanje u drugom tielu *B*, a ovo da je već uzročilo gibanje u prvom tielu.

Sliedi *b)* da tvar ne može ni kako biti ens a se, pak dosljedno ni prvi uzrok. Ako je na ime tvar po svojoj biti uztrajna, onda bit tvari ni kako ne zahtieva, da se ona giblje ili da miruje, dakle bit tvari ne zahtieva ni da tvar bivstvuje. Tvar na ime ne može nikako bivstvovati, nego tako, da ili miruje ili se giblje. Kad bi dakle tvar po svojoj biti i nuždno bivstvovala, onda bi sama bit tvari zahtievala, da nuždno bivstvuje ili u mirovanju ili u gibanju. A ovo je absurdno. Kad bi na ime tvar po svojoj biti, dakle upravo za to što je tvar, morala bivstvovati u mirovanju, onda bi morala nuždno od vieka u viek mirovati. Kad bi pak tvar po svojoj biti, dakle upravo za to što je tvar, morala bivstvovati u gibanju, onda bi se morala od vieka i to stalnim smjerom i brzinom bez promjene gibati. Jedno je i drugo očito absurdno; za to tvar ne može biti ens a se, već mora imati nad sobom uzrok, koji joj je dao bivstvo i odredio način bivstva.

2. Prihvatimo li, da je tvar konačno sastavljena od atoma jednakih i istobitnih, to bi i svaki ovaj atom o sebi i nuždno od vieka obstojao. I ovo je absurdno. Svi su atomi jednakim načinom uztrajni. Prema tomu, kad bi po svojoj biti bivstvovali, morali bi svi jednako bivstvovati ili u mirovanju ili u gibanju. Kad bi pak svi po biti mirovali, ne bi ni kako moglo nastati gibanje medju njima; a kad bi bit njihova zahtievala gibanje, tad bi ista bit svih atoma zahtievala istu brzinu, pravac i vrstu gibanja. I u ovom potonjem slučaju ne bi bio ni kako mogao nastati prirodni proces, kojim se razvio i po kojem traje ovaj sviet, jer se ovaj osniva na tom, što se neprestano poremećuje i izjednačuje ravnovjesje. Onda ne bi moglo biti raznih sila i energija, koje po mehaničkom tumačenju nastaju samo različitom brzinom, smjerom i vrstom gibanja.

3. Uzeli mi napokon, da je tvar od vieka mirovala ili da se gibala, ne možemo ni kako bez Boga ponimati svemirskog razvoja. Ovaj bi prirodni razvoj bio mogao biti ili od vieka, ili bi se bio mogao začeti u vremenu. Niti je moći pomisliti jedno, niti drugo. Ovaj se razvoj,

ako nema Boga, nije mogao začeti u vremenu. Da se na ime može pomisliti, da se razvoj začeo, treba odgovoriti na ova pitanja: Kako se materija, koja je od vieka mirovala, najednoć začela razvijati? Kako se najednoć začelo upravo ovakvo gibanje, po kojem je nastao upravo ovakav razvoj? Ne zahtieva li začetak upravo ovoga gibanja njeku promjenu u pratvari, koja se opet ne može pomisliti bez gibanja? Dokle god stoji kao nesumnjiva istina načelo uzročnosti i trajnost tvari, mora se izvesti, da se svemirski razvoj mogao začeti samo djelovanjem izvansvjetskoga, transcendentnoga, negibljivoga uzroka.

Ovaj razvoj nije mogao biti od vieka, bez početka. Već svaki razvoj po svojem pojmu nuždno zahtieva njeki stupanj, kojim se začeo' i njeki stupanj, do kojega je dopro; a to znači, da svaki razvoj mora imati početak. Kad nadalje razvoj ne bi imao začetka, niti bi se mogao naznačiti čas, niti bi ga moglo biti, u koji bi razvoj svemirski bio dopro bilo do kojega, recimo današnjega stupnja. Ako na ime pomisliš u razvoju koji god čas, pred njim je, ako nema začetka, vječnost, te bi današnji stupanj razvoja bio morao prije svakoga pomišljenoga časa na pr. prije milijun godina već proći, jer je od vječnosti bilo dosta vremena do toga časa, da se obavi. A to znači, da je razvoj, koji bi bio od vieka bez početka, nješto absurdno.

4. Da tvarni atomi niesu i ne mogu biti bića nuždna, koja bi sama o sebi obstojala, sliedi i iz ograničenoga broja atoma, što obstoje, i iz njihovoga bivstvovanja na njekom mjestu.

Broj atoma nije nikako neizmjeran. Uzmimo na pr. samo sunčani sustav. Tvar, što se nalazi u sunčanom sustavu mogla bi se svakako zgusnuti, te bi mnogo manje prostora zapremala, nego sada što ga zaprema, kao što bi ga mogla zapremati i više, nego li ga sad zaprema. Moglo bi dakle već u prostoru našega sunčanoga sustava obstojati mnogo više atoma, nego što ih u istinu ima. Isto vriedi i za svu tvar, što je god ima. Svakako bi dakle moglo obstojati mnogo više atoma, nego što ih ima u cielom svemiru. Iz toga pak sliedi, da su ovi atomi, koji bivstvuju, od drugoga; jer kad bi bivstvovali po samoj biti, kad bi bit tvarnih atoma zahtievala, da bivstvuju, onda bi ista bit svih zahtievala, da svi bivstvuju, dakle i oni, koji sad ne bivstvuju, već su samo mogući. A to niti je istinito, niti je moguće. Isto je tako svaki atom indiferentan za svako mjesto. Absurdno je reći, da bit atoma zahtieva, da on bude upravo na ovom mjestu, gdje jest. Za što je dakle ovdje? Očito od drugoga. Za to bez svake sumnje ova tri kozmološka dokaza uništuju moderni materijalistički atejizam, jer tvar nikako ne može biti prvi uzrok gibanja, kao što ne može biti ni biće nuždno, koje o sebi obstoji. Ako pak tvar ne može da o sebi bivstvuje, onda je ona mogla dobiti bivstvo samo stvorenjem od transcedentnoga uzroka, koji zovemo Bog.

4. Iz raznih stupnjeva savršenosti, što se nalaze u bićima, izvodi se, da mora bivstvovati biće najsavršenije, koje zovemo Bog.

1. Osnov četvrtoga dokaza čini sasvim očevidna činjenica, da u svietu bivstvuju bića više ili manje savršena, pak se iz toga izvodi, da mora bivstvovati i biće najsavršenije. [1]

2. Ponajprije valja spomenuti, da imade takvih savršenosti, u kojima ne može biti stupnjeva. Ovakve su specifične savršenosti, po kojima biće spada u ovu ili onu vrstu. Tako na pr. nije nitko više ili manje čovjek, lav i t. d. Imade opet takvih savršenosti, koje imadu razna bića u raznim stupnjevima. Ove savršenosti ili pripadaju u njeku stanovitu vrstu, kao što je na pr. mudrost, jakost, toplina i t. d., koja je u raznim bićima sad manja sad veća; ili pripadaju u najobćenitiji red savršenosti samoga bitka, po kojem na ime bića jesu više ili manje savršenim načinom bića na pr. biti, živjeti, spoznavati.

3. Budući da je na ime svako biće samo za to savršeno, što jest t. j. što je aktualno (actu), i samo toliko savršeno, koliko jest, najobćenitija vrst savršenosti, koliko je savršenost, nalazi se u samom bitku (in ipso esse). I upravo ova savršenost, sam bitak, u različnom se stupnju nalazi u pojedinim bićima i rodovima n. pr. u bićima neorganskim, organskim, osjetnim, razložnim. Prema tomu pravo se veli za bića, da jedno od drugoga većma jest, kao što se veli, da je jedno jače, umnije, toplije od drugoga. Evo sad dokaza.

4. Svako biće, koje imade savršenost u manjem stupnju, nego li što je imade drugo biće, ne može da imade ovu savršenost samo po sebi, po svojoj biti, već je mora imati od drugoga. Jer što komu po biti pripada, može i mora biti samo jednako u svim bićima iste biti. Bit je na ime nerazdjeljiva. Dodaš li samoj biti nješto, dobit

[1] „Quarta via sumitur a gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundumquod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur (Metaph. lib. II. text. 4.). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum; ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum".

ćeš novu bit, a ne prijašnju bit u većem stupnju. S biti je upravo tako, kako i s brojem što je; dodaš li mu jedinicu, dobio si novi broj, a ne prijašnji broj u većem stupnju. Ako dakle kakva god savršenost bivstvuje po samoj biti, ne može ona bivstvovati u većem ili manjem stupnju. Kad bi na pr. čovjek po biti svojoj upravo tako bio mudar, kao čovjek što je, onda bi i svi ljudi morali biti jednako mudri, kako su jednako i ljudi; jer kad se kaže, da je ovaj više ili manje čovjek, nego li drugi što je, onda se ovako kaže samo u tropskom smislu. Ili, kada bi na pr. mudrost bio jedini razlog, što bivstvuje koje biće, onda u ovom biću mudrost ne bi mogla biti samo u njekom stupnju, manjkava; jer bi inače valjalo reći, da ovome biću za to ne dostaje mudrosti, jer je mudro.

Ako dakle koja savršenost bivstvuje samo u njekom stupnju, ne bivstvuje ona po samoj biti, već je od drugoga (est perfectio participata). Ako su pak sve savršenosti nižega stupnja dobile bivstvovanje od drugoga, mogle su ga dobiti samo od onoga bića, u kojem je ova savršenost najveća. Najveća je dakle savršenost zadnji uzrok svih nižih stupnjeva savršenosti iste vrsti. Tako je na pr. najveća toplina, što je u suncu, uzrok svih nižih stupnjeva topline na zemlji.

5. Ovo što vriedi za savršenosti svake posebne vrsti, vriedi i za savršenost u najobćenitijem smislu, koliko je na ime svaka savršenost u tom, da nješto jest. Jer ne može biću pripadati veća ili manja savršenost, nego li koliko više ili manje jest. Za to i sve ono, što više ili manje jest, ne može u svojoj biti imati razlog, što jest, već je tomu razlog u drugom biću, ovomu opet u drugom itd., dok ne dodjemo do posljednjega razloga, a ovaj razlog nalazimo samo u biću, koje nije od drugoga, koje po svojoj biti jest i najvećma jest, te svemu drugomu daje, da jest koliko jest, i da je dobro i savršeno, koliko je dobro i savršeno. Bivstvuje dakle njeko biće najbolje, najsavršenije, a ovo biće zovemo Bog, „koji se ne slavi rukama čovječjima, kao da bi mu trebalo što, koji sam daje svima život i dihanje i sve“. (Dj. ap. 17., 25.).

Bilježke. 1. Kad smo rekli, da je najveća savršenost koje vrste uzrok svih nižih stupnjeva savršenosti iste vrste, kao što je na pr. sunčana toplina uzrok svih nižih stupnjeva topline, onda ovo znači, da je ova najveća savršenost samo istovrstni zadnji uzrok (causa homogenea), a nijesmo mislili reći, da je konačno zadnji uzrok, jer i ona mora imati

nad sobom drugi uzrok više vrste. Sunčana je na pr. toplina takodjer perfectio participata: ona samo njekoliko jest, a nema svih vrsti i stupnjeva savršenosti, kojima nješto jest ili može biti. Ovo vriedi za svaku savršenost pojedine vrste.

2. Ovaj dokaz niti ne će da dokaže, da bi moralo od svake vrste bića obstojati o sebi njeko najsavršenije biće, koje bi bilo prvi uzrok svih manje savršenih bića iste vrste, ili da bi morala o sebi obstojati njeka najveća savršenost svake vrste, koja bi bila prvi uzrok svih nižih stupnjeva savršenosti iste vrste. Prema tomu bi morao o sebi obstojati na pr. njeki najsavršeniji čovjek, lav, toplina itd. kao prvi uzroci svih ljudih, lavova i t. d. Ko bi ovako umovao, zalutao bi, kao Platon što je zalutao. Ovo je nemoguće i absurdno upravo za to, što bi i svako ovakvo biće bilo ens per participionem i perfectio participata. Izpr. Kleutgen. Philosophie der Vorzeit. Bnd. 2. S. 846—850.

5. Iz reda i svršnosti u svietu izvodi se, da bivstvuje biće umno i slobodno, koje je uzrok ovoga reda i svršnosti.

U ontologiji se dokazuje *a*) da red, i to što je mnogostručniji i stalniji, to očitije može biti djelo samo umnoga uzroka; *b*) da onaj uzrok, koji upotrebljava njeka sredstva, da polući njeku svrhu, mora biti biće umno.

Metafizička pak kozmologija dokazuje a) da u svietu vlada veličanstven red, koji se toliko sjajno očituje time, što su sve stvari medju sobom shodno i skladno vezane i u jednu cjelinu ujedinjene; b) da u svietu vlada zakon svršnosti, da su na ime pojedina bića stalno odredjena na njeko djelovanje, kako to najbolje odgovara i njima samima i drugim bićima.

Jedno je i drugo — svršnost i red — tiesno vezano i prepleteno. Red i sklad u svietu nastaje upravo po tom, što je djelovanje pojedinih bića tako odredjeno, kako to odgovara i njima samima i cjelini. Za to sv. Toma od oba momenta sastavlja samo jedan dokaz.[1]

[1] „Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia operantur propter finem. Quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagitante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum“.

Ovaj dakle po svršnosti uredjeni sviet ne možemo drugačije ponimati ni iztumačiti, nego da kažemo, da ga je ovako uredilo njeko od svieta različito, umno i slobodno biće.

Ovaj se dokaz gotovo najviše cienio. Ovako su dokazivali, da ima Bog, ne samo poganski filozofi, već rado i često sv. otci. Da ovaj dokaz bude što podpuniji i očitiji, razmotrimo njeke stvari posebice.

1. Veličanstvo reda. Razmotrimo li ovaj svemir, opazit ćemo, da je *a)* sastavljen od nebrojenoga množtva najrazličitijih predmeta, *b)* da je sastavljen od bezbrojnih redova i zakona, što obstoje u pojedinim vrstima bića, a svaka vrsta obuhvata bezbroj najrazličitijih pojedinih bića. *c)* Ovaj je svemir sastavljen tako, da u njemu vlada red i sklad stalno i neprekinuto već toliko tisuća godina, *d)* ovaj je red i sklad tako mnogostručan i savršen, da se mnoge znanosti (rudstvo, kemija, geologija, botanika, zoologija, fiziologija, mehanika, fizika, astronomija i t. d.) trude, kako bi bar pojedine dielove njegove izpitale i shvatile. *e)* Napokon ovaj red u svemiru nije bio od početka ovako podpun i savršen, kao danas što je, već se je postupno razvijao. Da se ovaj red mogao ovako razviti, morale su već u početku tvarne čestice biti njekim odredjenim načinom u prostoru razmještene, morale su se njekim odredjenim smjerom i njekom odredjenom brzinom gibati, kao i sad što treba, da su bezbrojne sile u svemiru uredjene i podredjene ovomu redu tako, da njihovo djelovanje, premda su prilike mjesta i okoline neizmjerno različite, ostaje primjereno ovomu redu i da se sprečava svako djelovanje, koje bi moglo ovaj red poremetiti.

2. Ovaj veličanstveni red nije od vieka, već je nastao u vremenu: on je načinjen. Ovo možemo dokazati a priori i a posteriori.

A) Da ovaj red nije načinjen, obstojao bi po svojoj biti, te bi bio absolutno nuždan. A ovo je absurdno.

Jer a) što nuždno, po samoj biti obstoji, mora biti neograničeno savršeno. Očito je pak, da današnji sviet nije neograničeno savršen. Ko će nijekati, da bi mogla bivstvovati i savršenija bića, nego li što zaista bivstvuju u svietu? b) Da ovaj red u svemiru nuždno, po svojoj biti obstoji, morao bi biti nepromjenljiv. A što nas sili, te bi morali reći, da ovaj uredjeni svemir ne bi ni kako mogao biti drugačiji? Zar ne bi moglo biti više ili manje vrsta i rodova životinja? Ta bilo ih je doista, kojih sada

nema, kao i vrieme što je bilo, kad nijesu bivstvovale sve, koje sad bivstvuju. Zar se ne bi i gibanje moglo zbivati po ni kakvim drugim zakonima? Zar ne bi tjelesa u svemiru mogla biti upravo ni kako drugačije razmještena? Da, zar ne bi moglo biti raznih promjena, a da bi ostali isti zakoni gibanja i isto razmještenje tjelesa? Zar se ne bi na pr. planeti mogli kretati oko sunca u obratnom smjeru (od istoka k zapadu) i isto tako u obratnom smjeru oko svoje osi? Ko bi smio sve ovo zanijekati? A ipak ovo nesumnjivo dokazuje, da ovaj red ne obstoji po svojoj biti, od vieka i absolutno nuždno: on je dakle nastao u vremenu, on je načinjen.

B) Eksatne znanosti dokazuju, da će jedanput prestati sadanji red u svietu, morao je dakle i nastati, te ne može biti od vieka.

a) Sunce gubi toplinu. Jedanput će dakle nestati topline i svjetla na našoj zemlji, a tim će nestati i života na njoj. Morao je dakle život jedanput i nastati, te ne može biti od vieka.

b) Poznat je zakon, da u svietu niti nastaje niti se gubi ikoja sila, već sve promjene nastaju jedino prielazom jedne energije u drugu. Izkustvo nam opet svjedoči, da najčešće druge energije prelaze u toplinu. Clausius pak je dokazao, da se nijedna sila, koja se pretvorila u toplinu, ne može opet sva pretvoriti u drugu energiju, već da svagda njeka čest ostaje kao toplina. Tako će se jedanput morati sve energije pretvoriti u toplinu, a toplina će se morati jednako porazdieliti u svim bićima. Tada će nastati podpuno ravnovjesje medju svima dielovima svemira, a tim i obćenito mirovanje i konac svih naravnih procesa: konac ovoga reda u svemiru. Mora dakle da je ovaj red i nastao, mora da je načinjen.

3. Ovaj red u svemiru nije mogao nastati slučajno, već je mogao nastati samo djelovanjem umnoga i slobodnoga bića.

A) Ovaj red u svemiru nije mogao nastati slučajno. *a)* Slučaj nije drugo, nego li učinak, koji nema posebnoga uzroka, već je nastao, što se bez posebnoga uzroka sastalo djelovanje više sila. Čovjek na pr. ide ulicom, pak padne na nj ili kraj njega kakav kamen. Tu ne mora biti poseban uzrok, što je kamen pao kraj čovjeka ili na njega. Ovo se dade iztumačiti zakonom pada, a s učinkom, nastalim po ovom zakonu, sastao se drugi učinak, koji se dogodio po drugom, recimo psihološkom zakonu (potreba šetnje, obava posla itd). Kad bi pak ovaj čovjek opazio, da svaki put na

istom mjestu ulice pada upravo kraj njega ili na nj kamenje i to s više strana, on se doista ne bi mogao zadovoljiti mišlju, da se ovo slučajno dogadja, već bi tražio poseban uzrok tomu. Jer svaki čovjek znade, da se riedko dogadja, što se dogadja slučajno, a da se ne mogu slučajno, bez razloga, trajno i stalno sastajati učinci mnogih sila. Po načelu uzročnosti mora i trajno, stalno i skladno sastajanje mnogih sila imati poseban uzrok. Tako i stalan, trajan red u svemiru, koji nastaje skladnim sudjelovanjem upravo nebrojenih sila i zakona, mora imati poseban uzrok, a nije mogao tek slučajno nastati.

b) S istoga razloga, kad vidimo kakav umotvor, odmah izvodimo, da ga je načinio njeki umjetnik. Za to je već Ciceron[1] liepo rekao: „Si mundum efficere potest atomorum concursus, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest, quae sunt minus operosa et multo quidem faciliora".

Kada red u svemiru izporedjujemo s umotvorinama, onda hoćemo da kažemo: kao što su pojedine tvarne čestice nesposobne, da se same slučajno sastave u umjetno cielo, tako se ni pojedina bića ovoga svemira niesu mogla sama slučajno sastati u takvo medjusobno i skladno sudjelovanje, iz koga bi nastao ovaj svemirski red, već je ovo morao učiniti za to sposoban uzrok.

B) Uzrok je reda u svietu moralo biti biće umno. Ovaj je izvod to stalniji, što više napreduju prirodne znanosti; jer s napredkom ovih znanosti postaje sve očitije, da ne dotječe ni čija mudrost, koja bi bila vrstna razumjeti i iztumačiti ovaj red u svemiru. Koliko je dakle morao biti mudar onaj, koji ga je zamislio? Danas se s puno većim pravom mogu ponoviti rieči Ciceronove,[2] nego li u njegovo vrieme što su se mogle reći: „Quis hunc hominem dixerit, qui cum tam certos caeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit; neget in his ullam esse rationem, eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus".

C. Uzrok reda u svietu moralo je biti biće slobodno.

Ovaj red u svietu ne sumnjivo je takav, da bi mogao biti i drugačiji. Što je dakle ovakav, a što nije drugačiji, morao je od-

[1] De nat. Deor. l. 2 c. 37.

[2] Ibid. c. 38

rediti onaj uzrok, koji ga je uredio. Ovaj je uzrok to učinio ili slobodno ili nuždno. Ovo se potonje ne može tvrditi, jer bi inače i sam red morao biti fatalno i absolutno nuždan, te nebi ni kakav drugi red bio moguć, a ovo je absurdno. Ovaj je dakle red uredilo biće slobodno.

4. Ovo umno i slobodno biće, koje je ovaj svieto ovako mudro uredilo, zovemo Bog.

Istina je, da ovaj dokaz sam sobom ne dokazuje, da je ovo umno i slobodno biće, koje je uredilo ovaj svemir, biće neograničeno savršeno, da ne samo što upravlja ovim svietom, već da ga je i stvorilo i t. d. Ali se sve ovo i ne mora svakim dokazom dokazati, kad se pita, da li ima Bog. Na ova se pitanja odgovara, kad se pita, što je Bog i kakav je Bog.

Bilježka. Protiv ovoga fiziko-teleološkoga dokaza iznose protivnici, da ima u svietu koješta, što ili nema ni kakve svrhe, ili je dapače upravo štetno. Kad bi dakle, vele, ovaj sviet bilo uredilo biće premudro, ne bi moglo biti ovako.

Odvraćamo: *a)* Da je nješto bez svrhe, ne može ni ko dokazati već može najviše reći: ja ne znam čemu je ovo ili ono. Za mnogo se koješta već dokazalo, da imade svrhu, za što se prije mislilo da je nema (na pr. u organskim bićima). *b)* Da se iz reda i svršnosti u svietu može dokazati, da ima Bog, ne treba doista prije proučiti svega svemira i izpitati svrhu svim bićima i dogadjajima, već je za ovaj dokaz dosta, što u svietu, koliko ga poznajemo, vlada svršnost i red, a svaki napredak u spoznavanju svemira to potvrdjuje. O tom pak se mora i može svako lasno uvjeriti, ko hotimice ne zatvara očiju. Ovo je, velimo, dosta za ovaj dokaz, makar nam se i činilo gdje što bez svrhe, kao i iz umotvora što moramo izvesti, da ga je načinio umjetnik, makar i ne znali svemu navesti svrhu, ili nam se činilo što god upravo štetno.

6. Iz moralnoga se reda izvodi, da ima Bog.

Kao spekulativnih što imade načela, kojim se čovjek ne može nikako oteti, jer imadu absolutnu vriednost, tako imade ovakih i praktičnih načela. Medju ovakva spekulativna načela spada osobito načelo uzročnosti i s pomoću ovoga načela dokazali smo iz fizičkoga svieta, da imade Bog. Tako ćemo s pomoću praktičnih načela dokazati bivstvovanje božje iz moralnoga reda.

1. Svakomu čovjeku, koji živi kao čovjek, kaže savjest, da imade razlika izmedju moralnoga dobra i moralnoga zla, i da je obveza činiti dobro a ne činiti zlo upravo absolutna. Nema na pr. čovjeka, kojemu ne bi kazala savjest, da nije ni pod koji uvjet do-

pušteno ubiti pravedna čovjeka, prevariti prijatelja, izdati domovinu, i t. d. Ova je moralna obveza tolika, da nam savjest brani prekršiti je i učiniti moralno zlo, akoprem bismo tako polučili makar kakvo ograničeno dobro. Moralno je dakle dobro veće od svakoga drugoga dobra, ono je upravo absolutno. Ako ko prekrši ovu obvezu, mi ga osudjujemo, bio on ko mu drago; ako smo je mi prekršili, osudjuje nas savjest naša, makar se i ne bojali nikakve kazne od ljudi. Ovako sude svi narodi.

2. Ova činjenica mora takodjer imati svoj razlog. Za što su dakle moralne obveze po svjedočanstvu savjesti naše absolutne? Za što ih savjest mora držati za absolutne?

Ovo ne može biti samo plod uzgoja, kao što ne može biti ni tvor ljudskih zakona; jer su ove obveze savjesti općenite, vječne, neizbrišljive; one su starije od svakoga pozitivnoga zakona. Čovječja dakle savjest sama spoznaje ove obveze i drži ih za absolutne i bez pozitivnog zakona i bez uzgoja.

Ne bi valjalo reći, da moralna obveza imade upravo tako samo idejalnu absolutnu moć, kao i teoretička načela što je imadu; pa kao ova što nemaju neograničene vriednosti, tako da nije ni moralno dobro neograničene ciene. Ovo se ne može reći za to, što je razlika izmedju jednih i drugih načela sasvim očita. Da su dva i dva četiri, absolutno je istinito; ali ova izreka nema nikakva odnošaja s voljom i s dobrim. U etičkim pak se obvezama upravo direktno izporedjuju vriednosti. Kad se veli: ti ne smiješ prevariti prijatelja, postavlja se zakon volji. Volja pak se povodi samo za dobrim. Ako je dakle ova obveza absolutna, tako da je ne smiješ prekršiti za volju nikojega ograničenoga dobra, onda mora u ovoj obvezi biti absolutno dobro, jer samo ovo može absolutno obvezati volju. Ovo pak absolutno dobro mora biti upravo realno dobro, koje zbilja obstoji. Realno dobro svakako je vrednije od svakoga samo pomišljenoga dobra, a moralna nas obveza ne riedko sili, da radi nje trpimo pravo realno zlo, ili da žrtvujemo pravo realno dobro, dapače, ako uztreba, i isti život. Ovako absolutno obvezati može nas samo realno absolutno dobro.

Napokon nam i savjest neposredno svjedoči, da obveze ćudorednosti nijesu samo idejalne naravi. U glasu savjesti javlja nam se njeka realna moć, koja traži, da se pokorimo njezinim obvezam. Ne pokorimo li se, sviest krivnje sasvim je drugačija bol, nego li sviest povriedjenoga idejalnog odnošaja, na pr. reda. U sviesti moralne krivnje ćutimo, da smo nješto učinili, što absolutno nijesmo smjeli učiniti.

Nemoj reći, da ćudorednost sama u sebi ima sasvim posebnu vriednost, koja je veća od svakoga fizičkoga dobra. Istina je, da moralno dobro imade njeku posebnu i to virtualno neograničenu vriednost, ali samo po tom, što je u svezi s neograničenim dobrom. Ako se od ovoga odieli, imalo bi moralno dobro samo toliku vriednost, kolika bi mu izvirala iz odnošaja ljudi medju sobom. Budući pak da je vriednost svakoga čovjeka ograničena, ograničene je vriednosti svaki ovakav odnošaj. Učiniti komu krivo, povriediti tudje pravo, nije samo sobom ni kako absolutno zlo, već je zlo ograničeno, upravo na ime toliko i samo toliko, koliko je ono dobro, kojega smo lišili drugoga. I ubijstvo ne bi samo sobom bilo neograničeno zlo, kojega absolutno ne bi niko smio učiniti, već bi bilo samo toliko zlo, kolik je gubitak jednoga čovjeka.

Veće vriednosti ne može moralnim obvezama dati ni um čovječji. Um čovječji, jer je ograničen, ne može biti razlog absolutne obveze, a povrh toga svjedoči nam sama savjest, da je i um čovječji podložen moralnim zakonima.

Absolutna dakle obveznost ćudorednosti može se samo tako ponimati, što je ćudoredno dobro spojeno s neograničenom absolutnom dobrotom, koja zaista bivstvuje. Ovo absolutno i neograničeno dobro ujedno je naš zadnji cilj, kojemu nas vode ćudoredni zakoni. Za to je moralno dobro absolutne vriednosti, jer nas spaja s absolutnom dobrotom; za to absolutno ne smijemo učiniti ono, što nam zabranjuju moralni zakon, jer nas to odkida od zadnje svrhe, u čemu upravo jest neograničeno zlo ćudoredne krivnje. I *ćudoredni dakle red dokazuje, da ima Bog.*[1]

3. Kao što je medju spekulativnim načelima prvo i najviše načelo *protuslovja: ništa ne može ujedno biti i ne biti*, tako je medju praktičnim načelima prvo i najviše: *dobro valja činiti, a zla se kloniti*. Pa kao bez prvoga što nema pravoga osnova mišljenje naše, tako bez ovoga potonjega ne može biti govora o ćudorednom i krepostnom životu. Istinitost prvoga načela zrijemo neposredno u samom biću, a ovo drugo izvodimo samo iz bitne razlike izmedju dobra i zla. Ako ove razlike nema, nema ni

[1] Izpr. Dr. C. Gutberlet. Lehrbuch der Apologetik. Münster. 1888. Bd. I. S. 137—140.

ovo načelo smisla; jer tad smijemo jedno i drugo jednakim načinom činiti, ili se jednoga i drugoga jednakim načinom kloniti. Sad se pita: može li bludnja biti prvo i najviše načelo ćudorednosti, a istina načelo zla i opačine? Očito ne može. Ako pak je istina, da nema Boga, onda bi ova istina za ista bila načelo i izvor zla i opačine; jer onda nestaje razloga razlici izmedju moralnoga dobra i zla, nestaje absolutne obveze činiti dobro, a kloniti se zla, nestaje sudca i platca dobrih i zlih djela, a onda mora nestati ćudorednosti i kreposti. Da je zbilja tako, dokazuje i historija. Nasuprot, što ko čvršće i življe priznaje, da ima Bog, to sigurnije imade načelo ćudorednosti. Ako je dakle ovo uvjerenje zabluda, onda bi doista neistina bila posljednji osnov kreposti i ćudorednosti, kao što bi istina bila načelo i izvor zla i opačine. Budući pak, da se ovo ne može tvrditi, sliedi iz moralnoga reda, da imade Bog.

Bilježka. Liep je oblik ovomu dokazu dao J. B. De Benedictis[1] „Cessat omnis inhonestas cessante omni lege et obligatione, praesertim naturali, a qua reliquae pendent, cuius scilicet nullus esset amplius legislator. Quod si proterviat atheus, mansuram adhuc, remoto Deo, inhonestatem et vitium, ex hoc ipso efficacius evincitur Deus. Vitia enim si sunt, mala homini sunt in quae tamen opinio Deum tollens non ducit modo, sed rapit, ut experientia demonstrat. Si ergo atheis mus verum habet, bona est homini ejus opinio; verum enim est bonum intellectus proprium. Rursus haec opinio malorum omnium hominis fons est et origo. Bonum ergo hominis proprium maximum hominis malum traheret; atque ideo malus esset homo, quia bonus est; quod in terminis repugnat. Ex quo apparet, quam inepte, quam inconsulto dixerint athei nescio qui, religionem quidem nullam esse; expedire tamen ad regiminis felicitatem, ut religionem esse vulgo existimetur. Haec sane qui perpendit et confert, pugnare secum manifeste deprehendet. Si enim falsa est religionis opinio, mala est humanae reipublicae: non ergo potest ad ejus felicitatem conducere, nemo enim felix esse ex malo et miseria potest".

7. Jednodušno uvjerenje roda ljudskoga dokazuje, da ima Bog.[2]

Ovaj dokaz možemo postaviti ovako:

Svi narodi, štogod ih poznaje historija i što sada obstoje, cieli dakle rod ljudski imao je i imade uvjerenje, da bivstvuje Bog.

[1] Philos. Peripatet. To. 4. l. 3. q. 1. c. 3. Izp. Schiffini disputationes metafisicae specialis. Aug Taur. 1888 V. 2. p. 42.

[2] Ovaj dokaz zovu njeki moralni dokaz, jer se osniva na uvjerenju roda ljudskoga, dakle na auktoritetu, koji je izvor moralne sigurnosti Ali moralni je dokaz za pravo onaj, koji se izvodi iz etičkoga reda. Drugi ga zovu historijski dokaz; ali ni ovo mu ime sasvim ne pristaje, jer je historijski dokaz za pravo onaj. što se izvodi iz historije: kad se na ime bivstvovanje božje izvodi iz njegova djelovanja u historiji roda ljudskoga.

Jednodušno uvjerenje svega roda ljudskoga siguran je kriterij istine.

Istinito je dakle sudjenje roda ljudskoga, da ima Bog.

A) Da je sav rod ljudski uviek imao uvjerenje o bivstvovanju njekoga najvišega bića, Boga, nesumnjiva je historijska činjenica.

Dokle god sižu historijski spomenici, nema nijednoga, koji bi pripoviedao o postanku vjere, već svi govore o vjeri kao o gotovoj činjenici. Ovo vriedi upravo za sve narode, o kojima su do nas došli bilo kakvi historijski spomenici.[1] Ove činjenice niko ne poriče, za to je i ne trebamo dokazivati.

Što historijski spomenici svjedoče za najstarije vrieme, vriedi i za naše. Viekovi su razorili kojekakve običaje, uredbe i mnienja, ali uvjerenja o bivstvovanju božjem nijesu mogli razoriti. Premda nas dieli jaz od mnogo viekova od najstarijih zastupnika roda našega, došla je ipak do nas od duševnoga posjeda njihova nerazorljiva baština: vjera u Boga. Kao njekoć, tako nosi i danas sav rod ljudski u grudima svojima uvjerenje, da ima Bog. Bilo je doduše vrieme, kad se istinitost ove činjenice smjelo poricala. Još do polovice našega vieka češće se pomaljale pripoviesti, da se našao ovaj ili onaj narod, koji nije ništa znao za Boga, niti je vjerovao u kakva Boga. Englez Sir John Lubbock napisao je pred njekoliko decenija posebnu knjigu, u kojoj dokazuje, da imade plemena, koji nemaju nikakvih religijoznih pojmova. Ali narodopisna znanost, premda još dosta mlada, dokazala je, da je ovo poricanje bilo bez svakog temelja, a da je nesumnjiva činjenica, da se do sada nije našao narod, koji ne bi vjerovao, da ima Bog. U tom se slažu ne samo

[1] „Inter omnes omnium gentium setentia constat. Omnibus enim innatum est et animo quasi insculptum, esse Deos. Quales sint varium est, esse nemo negat". Cicero. De nat. Deor. l. 2. c. 4.

„Omnibus insita de Diis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos Deos esse credat". Seneca. Epist. 117.

„Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, numismate carentes, gymnasiorum et theatrorum nescias: urbem templis diisque carentem, quae precibus, jurejurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit". Plutarchus. Adversus Coloten.

katolički učenjaci na pr. Quatrefages, i protestantski na pr. Viktor v. Straus i Gloatz, već i racijonalisti na pr. M. Müller, Réville i darvinovac Hellwald i drugi.

Kad bi se pak i našao kakav narod, koji bi bio tako divlji, da ne bi imao nikakva pojma o Bogu, kao ni nadosjetnih pojmova u obće, ne bi ovo ništa smetalo našemu dokazivanju; jer se naš dokaz osniva na uvjerenju naroda, koji živu kao ljudi. Već je sv. Augustin[1] rekao, da su bez vjere samo oni, u kojima je narav previše izkvarena. Niti moderni atejisti medju naobraženima ne ruše ovoga dokazivanja. Oni čine tako neznatan izuzetak, da se ipak smije i mora reći, da sav rod ljudski kao takav vjeruje u Boga.

2. Predmet ovoga uvjerenja roda ljudskoga nijesu nikakvi uvjetni pojmovi o Bogu, kakav bi na ime morao biti, da ga imade. U ovom se obziru sasvim razlikuje sviest o Bogu od razumnih istina, što ih um čovječji prihvaća. Kad bi na pr. sav rod ljudski držao za nesumnjivu istinu, da su svi polumjeri kruglje sasvim jednaki, to bi se od tuda smjelo samo to izvesti, da su ovi polumjeri zbilja jednaki, ako igdje obstoji podpuna kruglja, a ne bi valjalo izvesti, da ovakva podpuna kruglja igdje obstoji. Za Boga pak veli jednodušno uvjerenje: ima u istinu Bog, koga moramo štovati. Obćenito je dakle uvjerenje u rodu ljudskomu, da upravo ima, da bivstvuje Bog.[2]

B) Ovo je obćenito i jednodušno uvjerenje roda ljudskoga siguran kriterij istine.

1. Budući da je sav rod ljudski kraj sve različnosti u vremenima, običajima, zakonima, naobrazbi i udesu uviek bio uvjeren, da ima Bog, moramo ovu tako obćenitu i stalnu činjenicu njekako iztumačiti.

Prije svega moramo reći, što i racijonalist M. Müller priznaje[3], da se temelj religije, temelj uvjerenja o bivstvovanju božjem može nalaziti jedino u samoj naravi čovječjoj. Ovo moramo tvrditi za to, jer je samo narav čovječja za sav rod ljudski stalan, obćenit i unutrašnji princip. Ali se pita, što je u čovječjoj naravi moglo biti princip ovoga uvje-

[1] In Ioan. tract. 106. n. 4. „Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium est deprevata, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem".

[2] Izp. Chr. Pesch. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen. Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach Heft 32. 41. i 42.

[3] „In der menschlichen Natur selbst muss die Grundlage aller Religion gefunden werden". Aus antiker Weltanschauung. 1885. Einl.

renja? Ne može biti niža, sjetilna narav i strasti čovječje; jer sjetila bi nas morala upravo o protivnom uputiti, da na ime nema Boga, kad ga ne možemo nikojim sjetilom spoznati. Isto je tako tvrdnja, da obstoji Bog, upravo protivna strastima i pohotama sjetilne naravi čovječje. Kad bi dakle čovjek bio sliedio samo sjetilnu narav svoju, bio bi morao reći, da nema Boga, te ne bi nikako bilo moglo nastati stalno i obćenito uvjerenje u rodu ljudskom, da ima Bog. Rod dakle ljudski drži, da ima Bog, i protiv sjetilne naravi svoje; ljudi su u zabludi dapače radje pomišljali, da je Bog biće sjetilno, premda ga nijesu mogli nikakvim sjetilima spoznati, nego da mu zaniječu bivstvovanje.

Uvjerenje roda ljudskoga, da ima Bog, ne može biti ni zabluda, koju bi bila stvorila pokvarena volja čovječja. Da pokvarena volja čovječja znamenito upliva na mišljenje, ne tajimo, ali ne ponimamo, kako bi pokvarena volja bila mogla biti izvor krivomu uvjerenju, zabludi, da ima Bog. Tim bi si na ime volja sama bila nametnula najtežu, i u slučaju da nema Boga, najludju i najoktrutniju stegu, kojoj se, kako tobože zabluda veli, bez kazne ne bi mogla nikada i nigdje oteti.

Za to nema druge, nego da kažemo: stalno i obćenito uvjerenje roda ljudskoga, da ima Bog, jest djelo same razumne naravi čovječje. Iz toga pak sliedi, da ovo uvjerenje ne može biti tlapnja ili obmana. Jer ili je razumna narav čovječja grozna nakaza, ili je obćenito uvjerenje svega roda ljudskoga, da ima Bog, koje iz razumne naravi čovječje nuždno sliedi, osnovano na istini.

2. Ima o Bogu doduše raznih zabluda u pojedinim ljudima i narodima, ali kako ove ne izviru nuždno iz razumne naravi čovječje, tako nijesu ni obćenite, za to se u ovim zabludama i ne očituje glas i zakon razumne naravi čovječje. I biljka može biti raznim načinom oštećena, nakažnjena; ali za to ne pada nijednomu botaniku na pamet, da bi htio navadjanjem ovih kvrga, oštećenja i nakaza označiti narav biljke, već je on označuje stalnim i pravilnim oznakama, koje jedino valja pripisati naravi biljke. Ovako je po prilici i s obćenitim i stalnim osvjedočenjem roda ljudskoga, da ima Bog. Sav je rod ljudski o tom uvjeren, ovo je dakle glas i zakon same razumne naravi ljudske. A kad i uz ovakvo stalno, obćenito i nerazorljivo uvjerenje roda ljudskoga ipak Boga ne bi bilo, to bi hramovi bile ludnice, bogoslužje sastanci ludjaka, religijozni čini lude igrarije ludjaka, a sve bi ovo ipak imao biti nuždan posljedak razumne naravi

*

ljudske, koja se uza sav napredak tolikih viekova nije mogla oteti ovakvoj groznoj obmani. Na tom se evo osniva ovaj historijski dokaz, a nipošto, kako veli O. Flügel[2] na sofizmu: Bog je zbiljska ideja, dakle ideja o nječem zbiljskom. Ne, mi ne dokazujemo, da ima Bog, iz same ideje, već iz sudjenja, tvrdjenja svega roda ljudskoga, da ima Bog, koje se tvrdjenje ne dade inače suzbiti, nego da kažeš, da je sav rod ljudski u ovom pitanju pao u nesavladljivu tlapnju; a tad bi valjalo reći, da je sama razumna narav čovječja rodjena neprijateljica istine.

Bilježka. Ovo obćenito uvjerenje roda ljudskoga tako je znamenita činjenica, da je ne može niko naprosto prezreti. Za to je bilo od vajkada učenjaka, koji su se trsili, da je njekako tako iztumače, da joj otmu onu silu, koju imade u sebi. Mi ćemo se u kratko osvrnuti na ova tumačenja tim radje, što će ovako sam dokaz postati tim očitiji. Čovjek i čitavi narodi, pa recimo i sav ljudski rod, može pogriešiti u sudjenju kakvom, može zabluditi; ali tad uviek zabluda imade njeki posebni uzrok, a nije nipošto djelo samoga razuma. Ovi se uzroci s vremenom ipak odkriju i tad prestane zabluda. Tako je na pr. sav rod ljudski viekove čamio u bludnji, da se sunce kreće oko zemlje. Ali što je za pravo tuj tvrdio um čovječji? Tvrdio je: meni kažu sjetila — oči — da se sunce kreće okolo zemlje. I ovo je tvrdjenje uma bilo istinito, a neistinito je bilo samo spoznanje i svjedočanstvo sjetila. Veliki su umovi znali, da ovo svjedočanstvo sjetila nije nuždno i neprevarljivo istinito. Sv. Toma, odlučan pristaša Ptolomajeva sustava, ipak primjećuje, da se ovaj sustav prihvaća kao istinit, dok se ne nadje bolje tumačenje.[2] Može li se dakle naći takvo tumačenje, koje bi navelo uzrok, radi koga je sav rod ljudski pao u bludnju tvrdeći, da ima Bog, da ova bludnja ne padne na sramotu samoj razumnoj naravi ljudskoj?

1. Već su stari grčki sofisti mislili, da je njeki mudri kralj izmislio religiju za državne svrhe, a drugi dodavaju, da su je zaveli svećenici. U jednom bi dakle i drugom slučaju obćenito uvjerenje roda ljudskoga o bivstvovanju božjem imalo svoje podrietlo u varki, a razširila i utvrdila bi ga bila odgoja. Čuje se i danas: što vjera, to je popovska varka.

Ovo je tumačenje tako neosnovano, da je skoro sramota pobijati ga.

a) Sasvim protivno svjedoči historija. Ona ne zna ni za koju državu, koja bi s početka bila bezvjerska, a religija i bogoštovje se

[1] Die spekulative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet von O. Flügel Cöthen. 1888. Str. 99.

[2] De caelo l. 2. lect. 17. „Illorum (astrologorum) suppositiones, quae adinvenerunt, non est necessarium esse veras. Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur".

tek poslije u njoj zavelo, a znade, da je zajednička vjera doista udružila obitelji i plemena u jednu državu. Država dakle nije nigdje rodila vjeru, a vjera je osnovala države, pa se vjera nalazi i u onim narodima, koji ne čine države, niti su imali zakonodavaca i zakona.

b) Može li se i pomisliti, da se rod ljudski od varalica kraljevskih dao zavesti, te je samo onako prihvatio nauku, koja se teoretički teže prihvaća i praktički teže obdržava od svih ostalih žrtava i zakona, koje su zakonodavci i kraljevi htjeli ovom naukom utvrditi? Nije li nerazborito tvrditi, da su vladari nametnuli narodom najprije mnogo težu obvezu, da im onda tek mogu nametnuti laglju? Ne znači li pozivanje vladara i zakonodavaca na više biće, da su oni bili uvjereni, da njihovi podanici već poznavaju Boga i štuju ga?

c) Ako se odgojom razširilo i učvrstilo uvjerenje roda ljudskoga o bivstvovanju božjem, kako su došli do ove misli prvi odgajatelji? Kako oni narodi, u kojima nema gotovo nikakve odgoje? Kako da rod ljudski nije ovu predsudu odgoje još zabacio, kako se zabacuju druge? Ta ljudi rado zabacuju i istinu, ako im postane nesnosna. I doista kod onih, koji niječu Boga, nije ovo nijekanje prošlo iz glave u srce, već je obratno prošlo iz srca u glavu.

d) Ovo je uvjerenje nastalo varkom svećenika! A čiji su to bili svećenici? Može li igdje biti svećenika, a da u narodu već nema vjere u Boga, da nema javnoga bogoštovja?

e) Jedno je istina. Odgoja, obitelj i država ne može nikako trajno obstojati bez vjere u Boga. Ali od tuda ne sliedi, da nema Boga, već sliedi to, da Bog bivstvuje; jer obitelj je i država naravna uredba u rodu ljudskom, pak kao sama narav što zahtieva, da čovjek živi u obitelji, u društvu, tako ona zahtieva i to, da vjeruje u Boga.

2. Drugi su opet ovo religijozno uvjerenje roda ljudskoga označili kao njeku zaraznu bolest, njeku slabost duševnu.

A) Opažamo u obće, da nema bolesti, a gotovo nema duševne bolesti, koja bi tako zahvatila cieli rod ljudski, da je narav ne bi mogla nigdje svladati. Istina je, da pojedinci ljudi, a i narodi u djetinje doba stvaraju naopake predstave o koječem, ali kad duh i mišljenje osili, odkrivaju se zablude jedna za drugom, te nijedna zabluda nije nesavladljiva za cieli rod ljudski. U tom prednjače uviek duševni velikani. Kakva je to dakle zaraza i slabost duševna, koje sav rod ljudski nije mogao tolike viekove svladati te sav rod ljudski, i najveći umovi njegovi i najplemenitiji i najbolji ljudi njegovi još i danas duševno boluju pristajući uz zabludu, da ima Bog. Ali materijalisti se upravo ponose, da su oni ovi duševni velikani, koji su već svladali ovu bolest, a rod će ljudski, dakako u dalekoj budućnosti, za njima. Od Demokrita počevši pa do F. A. Langea i Büchnera imao je rod ljudski ovakih velikana, protiv kojih su Sokrati, Platoni, Aristoteli, Leibnitzi, Newtoni itd. patuljci.[1] Na ovakvo precjenjivanje ne

[1] „Die grosse Masse der Bekenner aller Religionen", veli Lange, „mag freilich noch in einer Gemütsverfassung sein wie die, mit welcher die Kinder

možemo drugo uzvratiti, nego to, da se duševni velikani u svakom obziru svakako nalaze u drugom taboru, a ne u taboru materijalista. Ovo nam svjedoče sve znanosti i sva umjeća, jer se njihovi najbolji i najveći pobornici nalaze medju onima, koji vjeruju, da ima Bog.

B) Gdje je sielo ove bolesti?

a) Njeki hoće da je sielo ove bolesti u čuvstvu i to *α)* Čuvstvo straha inemoći od veličanstvenih i strašnih prirodnih pojava, kao groma i bljeska, oluje, potresa, roditelj je religije. Čovjek je najprije same ove prirodne sile počeo pomišljati kao bića sebi slična, te su ovako odmah prestale biti tako strašne za čovjeka. Pa i nijesu ova bića, prirodne na ime sile, sasvim zle i opake, jer one daju čovjeku i dobre darove. Da ih čovjek učini sebi sklonima, začeo ih štovati i žrtve im prinositi. Ovako se rodila religija, kao religija straha. Od Epikura i Lukrecija pozajmio je ovakvo tumačenje u naše vrieme i D. F. Strauss.

Ovo tumačenje ne zadovoljava svoje svrhe bar s dva odlučna razloga. 1. Ono ponajprije ne odgovara historiji. Po svjedočanstvu historije najstarije religije nijesu nipošto religije straha. Najstarija božanstva nijesu bogovi silnici, već su ovako pomišljali božanstvo tek narodi, koji su se odbili od kulture i pali u barbarstvo, ali su i tad sačuvali uspomenu, da je njekoć bio drugi odnošaj Boga spram čovjeka. 2. Strah, ne može nikako biti razlog uvjerenja, da ima Bog. Plašljiva volja može samo onda prisiliti um, da nješto prihvati, ako imade objektivnih razloga, pa bili oni samo prividni. Kad se opazi, da ovi razlozi nijesu valjani i kad nestane straha, nestaje i ovakvoga mišljenja. Kad bi dakle strah bio roditelj religije, to bi sa strahom moralo nestati i uvjerenja o bivstvovanju božjem. Ko će pak smjeti reći, da su to same strašivice, koji vjeruju u Boga, a bezbožci da su sami i jedini junaci? Ko će smjeti predbaciti naobraženim ljudima, da se njihovo uvjerenje o bivstvovanju božjem osniva na strahu pred prirodnim silama, koje pomišljaju sebi sličnima? Ovako historija u dva pravca pobija ovo tumačenje.

Nješto istine ima u ovom tumačenju. 1. Istina je, da u svakoj religiji imade straha od božanstva, ali ovaj potječe iz sviesti o krivnji i grješnosti. Ova pak sviest i ovaj strah nije uzrok uvjerenja o bivstvovanju božjem, već je posljedica njegova. 2. Istina je, da su ovi prirodni pojavi vrstni potresti ljude i podbosti ih na vršenje religijoznih dužnosti. Stara je rieč: „Si vis discere orare, eas in mare“, te mnogi doista sklapa ruke u velikoj nevolji, koji je to davno zaboravio činiti, kad mu je dobro išlo. Ali povod i poticalo za vršenje religijoznih dužnosti jošte nije uzrok, i to jedini uzrok i roditelj religije.

β) Drugi opet hoće, da je roditelj religije čuvstvo naslade. U čovjeku, vele, radjaju se svakojake samonikle čežnje i slutnje i ove je čovjek počeo pomišljati kao kakva bića nadčovječna, o kojima ovisi. Jer pak ovakve čežnje i slutnje čovjeka ugodno podražuju, ne da se čovjek od njih odkinuti, pa misleći da su same čežnje bića od njega

das Märchen hören. Der volle männliche Sinn für Wirklichkeit und Probehaltige Richtigkeit ist eben noch nicht ausgebildet“.

različna i nadčovječna, pričinja mu se sam ovaj psihološki proces kao djelo njekakve moći, koja njim gospoduje. Vjera dakle nije drugo nego ono ugodno čuvstvo, u povodu kojega nabuja djelovanje živaca i radja se njeka voljkost duševnoga života.

F. A. Lange misli, da religija ne će ni u buduće izčeznuti, kad se ovako uvriežila u životu naroda. Materijalisti ne treba da izstupe iz vjerskih obćina, jer treba da ostaju s pukom u svezi. Pa i mogu bez pretvaranja ostati u vjerskom društvu, premda znadu, da je predmet religije pusta tlapnja, jer će znati filozofskim razmatranjem pobuditi u sebi čuvstva, kakva u običnim vjernicima nastaju u povodu religijoznih ideja (izomorfizam čuvstva).

Ovo tumačenje možda kaže, kakva jest ili bi imala biti vjera materijalista, ali da je ovako nastalo uvjerenje roda ljudskoga o bivstvovanju božjem, ko će vjerovati? Vjera je u svih naroda čuvarica i učiteljica ćudoredja i kao takva namiće čovjeku mnogo puta nesnosan jaram i stavlja pohotam njegovim često upravo gorke uzde.

b) Drugi hoće, da je sielo ove bolesti u mašti (fantaziji). Maštom možemo iz ništa stvoriti divne svjetove, za što dakle da ona nije roditeljica religije? Koji ovako hoće da iztumače postanak obćenitog uvjerenja roda ljudskoga o bivstvovanju božjem, ne razumievaju pod maštom hotomično maštanje, već onakvo nehotično maštanje, koje sámo nastaje u povodu izvanjskih utjecanja.

Ovakvo je maštanje najbujnije u snu. U snu nam se prikazuju svakojaka bića, koja nijesu od krvi i mesa. U djetinsko doba naroda, kad maštanje nadvladjuje mišljenje, počeli su ljudi pomišljati, da ovakva bića, utvore, bivstvuju i gdjegod su opazili vanredne učinke, kojim nijesu znali navesti uzrok, počeli su misliti, da su djela ovakih bića. Ona su ljudem sklona ili nesklona. Da ih učine sebi sklonima, počeli su im prinositi žrtve. Ovako je pomalo prevladalo štovanje onih bića, za koje su ljudi počeli misliti, da su najmoćnija i najvoljnija pomoći. Ovako po prilici Tylor i Herbert Spencer. Julije Lippert pak misli, da je vjera u početku bila štovanje duša pokojnika. I Spencer misli, da je vjerovanje u posmrtni život duše nastalo u povodu toga, što su ljudi sanjali o pokojnicima. Na posmrtni život duše zavelo je čovjeka, kako veli Lippert, i promatranje smrti. Smrt je nasilna, te je duša, koja se nasilno odielila od tiela, razdražena, razjarena. S toga se čovjek morao nje čuvati, ili je morao nastojati, da je udobrovolji i sebi sklonom učini. Evo prvih zametaka religije. Za dušu su pomišljali iznajprva, da se nastanila u kakvom neživom predmetu (fetisch), za tim da se nastanila u kojoj životinji (totem). Ovako se pomalo razvilo štovanje heroja i bogova.

Na ovo odvraćamo, da je ovo jedno i drugo tumačenje doista bujno maštanje. Jer *a)* kakav je to san, koji rod ljudski sniva već tolike viekove? Kako se brzo čovjek uvjeri, da je san laž i utvara, a najobrazovaniji se ljudi ne mogu uvjeriti, da je Bog samo san, utvara! *b)* Jednomu i drugomu tumačenju protivi se historija. Štovanje duša pokojničkih tek je poslije priraslo i nakazilo religiju.

c) Treći napokon hoće, da je sielo ove bolesti u samom razumu. U čovjeka imade nerazorljiv nagon, da pita svemu za uzrok. Čovjek u staro vrieme nije znao premnogim pojavama navesti uzroka. Za to je sebi predstavljao njeki nepoznati uzrok ovim pojavama, a kako mu je mašta još bila bujna, pomišljao je ovaj uzrok kao osobno biće. Je li najprije pomišljao, da imade više ovakih bića (politejizam), pa poslije stao misliti, da imade samo jedno (monotejizam) ili obratno, sve je jedno. Svakako je religija djetinska metafizika, surogat prirodne znanosti.

Da ovako pomišljaju postanak uvjerenja o bivstvu božjem materijalistički prirodoznanci, ne čudimo se. Sve njihovo nastojanje ide za tim, da iztumače prirodne pojave prirodnim silama, te su lahko došli na misao, da su ljudi od početka bili mali prirodoslovci, imajući samo jednu želju, koja se izražava u riečima: Felix, qui potuit rerum cognoscere causas.

Ali *a)* nijedna religija nije ni samo ni poglavito tumačenje prirodnih pojava. Religija ne ide za tim, da nas uči, kako se vežu uzroci i učinci, već hoće da nas nauči ćudorednomu životu. Može li se reći, da su sva ona velika djela junačtva i samozataje, koja je religija proizvela u rodu ljudskom, samo za to nastala, što su ljudi slabo što znali iz kemije, i t. d.?

b) Najveći umovi, koji su prirodne znanosti obogatili najznamenitijim iznašašćima, nijesu zabacili vjerovanja u Boga. Neka dakle dokažu materijalisti, da je tlapnja uvjerenje i najučenijih ljudi. kad uče, da mora biti njeki posljednji, neograničeni, absolutni uzrok — Bog. Ne, nije religija djetinjska metafizika, već je jako djetinjasta ona metafizika, koja drži da je tlapnja, slabost i bolest uma ona najveća duševna i moralna moć, koja je stvorila gotovo sve, što je veliko i znamenito u rodu ljudskom, koja je uljudila i oplemenila narode.[1]

8. Kantova kritika dokaza za bivstvovanje božje.

Po Kantovoj teoriji o spoznanju čovječjem ne spoznajemo mi ništa drugo, nego li fenomena; pa i ovih ne spoznajemo drugačije, nego po čisto subjektivnim formama našega mišljenja. Samo fenomena djeluju na naša sjetila, a mi na ova fenomena uporavljamo čisto imanentne zakone našega mišljenja. Ovo je sve znanje naše. Prema ovomu uči Kant, da mi ne možemo čistim teoretičkim umom nikako doći do spoznanja Boga, već ga možemo spoznati jedino kao postulat praktičkoga uma iz ćudorednoga zakona? Za to Kant zabacuje sve dokaze za bivstvovanje božje, osim onoga iz ćudorednoga reda.

[1] Izporedi: Chr. Pesch. S. J. Gott und Götter. Herder. 1890. (49. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria Laach); Dr. C. Gutberlet. Lehrbuch der Apologetik. Münster 1888. Bnd. 1. str. 47—97.

Jer smo ontološki dokaz i mi zabacili, ne ćemo se osvrtati na to, kako ga Kant dosta oštroumno pobija, premda bi se i tu dalo gdje što prigovoriti;[1] već ćemo razmotriti samo one razloge, radi kojih on zabacuje kozmološki i fiziko-teleološki dokaz.

I. Kant protiv kozmološkoga dokaza.

1. Prvi je Kantov prigovor protiv kozmološkoga dokaza, da je on puka varka, jer da za pravo nije drugo, nego li ontološki dokaz, te za to ne samo da ništa ne dokazuje, kako i ontološki, već počinja i pogrješku, što je zovu ignoratio elenchi, kad se izdaje za nov dokaz, a nije nego nevaljali dokaz ontološki. Kant veli, da će ovo pokazati „auf schulgerechte Art“, pa to čini svako: „Ako je istinita izreka: Svako je bezuvjetno nuždno biće zajedno biće nastvarnije (kako mi velimo: neograničeno savršeno), to ćemo je smjeti, kao što sve ječne sudove, dajbudi per accidens obratiti; dakle: njeka su najstvarnija bića zajedno bezuvjetno nuždna bića; a jer su sva najstvarnija bića u svemu jednaka, valja i podpun obrat, te moram reći, svako je najstvarnije biće ujedno biće bezuvjetno nuždno. Jer je pak ova izreka odredjena samimi pojmovi a priori, to mora sam pojam najstvarnijega bića i njegovu absolutnu nuždnost obuhvatati, što upravo tvrdi ontološki dokaz, a kozmološki to poriče, pa ipak prikriveno i sam tvrdi“.[2]

Upravo je za čudo, kako je mogao Kant pobrkati stvari tako očito različne.

a) Ontološki dokaz hoće da iz pukoga pojma, iz pomišljenoga neograničenoga bića izvede, da ovo biće i stvarno obstoji. b) U kozmološkom pak dokazu ne izvodi se nipošto iz pojma bića najrealnijega stvarno bivstvovanje njegovo, već se iz učinaka, koji

[1] Izp P. Carbonel. Divi Thomae Aq. excerpta philosophica. Avenione 1882. T. II. p. 223. sqq.

[2] Wenn der Satz richtig ist: ein jedes schlechthinnothwendiges Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen; so muss er sich, wie alle bejahende Urtheile, wenigstens per accidens umkehren lassen; also: einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthinnothwendige Wesen. Nun ist aber ein ens realissimum von einem andern in keinem Stücke unterschieden, und, was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt euch von allen. Mithin werde ichs (in diesem Falle) auch schlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealstes Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz bloss aus seinen Begriffen a priore bestimmt ist: so muss der blosse Begriff des realsten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit desselben bei sich führen, welches eben der ontologische Beweiss behauptete, und der kosmologische nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, obzwar versteckter Weise, unterlegte“. Kritik der reinen Vernunft. Grätz 1795. B. III. S. 295.

stvarno obstoje, izvodi, da mora stvarno obstojati uzrok, koji o sebi jest, uzrok nuždan.

c) Ontološki dokaz ne grieši time, što tvrdi, da najsavršenije biće mora obuhvatati sve savršenosti, već što tvrdi, da ovakvo biće, jer je ovakav pojam njegov, mora zbilja obstojati. Kao što se na ime iz pojma bića nuždnoga smije samo to izvesti: ako biće nuždno t. j. takvo, koje o sebi obstoji, zbilja obstoji, mora ono imati sve savršenosti, tako se iz pojma bića najsavršenijega ne smije izvesti drugo, nego ovo: ako biće najsavršenije zbilja obstoji, mora ono biti biće absolutno nuždno. A kozmološki dokaz najprije dokazuje, da upravo mora obstojati biće nuždno, a onda tek izvodi, da ovo biće mora obuhvatati sve svršnosti.

d) Za to, kad se radi identičnosti najstvarnijega bića s bićem nuždnim smije po zakonima logike načiniti obrat, od tuda nipošto ne sliedi, da se jedan pojam iz drugoga izvodi. Ovu identičnost treba na ime napose dokazati, a kozmološki je dokaz niti predpostavlja, niti se na njoj osniva.

2. Nadalje veli Kant, da kozmološki dokaz u sebi krije „čitavo gnjezdo dijalektičkih prodrzljivosti (Anmassungen)“, te imenice nabraja četiri ovakve prodrzljivosti.

a) Svi ovi prigovori Kantovi protiv kozmološkoga dokaza osnivaju se na sasvim krivoj njegovoj teoriji o umnoj spoznaji našoj. Temelj ovoj teoriji jesu tako zvani sintetički sudovi a priori, koje um naš nuždno prihvata, dà u sebi nalazi kao prazne forme, kojim tek izkustvo pruža gradju. Ovi sintetički sudovi a priori nijesu drugo, nego regulativna načela za naš um i za njegovo djelovanje: oni su samo za imanentnu porabu našemu umu, a nijesu za transcendentalnu; oni samo ravnaju onu gradju, koju sjetila pružaju umu, a nemaju nikakve konstitutivne vriednosti za same predmete izvan uma.

Ovakav je sintetički sud a priori i načelo uzročnosti. Po ovom se dakle načelu ravna samo naše mišljenje, a jer mi spoznajemo stvari samo izkustvom, jer spoznajemo samo fenomena, smijemo ovo načelo primieniti samo spoznanim fenomenina, te za to ono imade samo empiričku valjanost. Za to i veli Kant, da je prva dijalektička prodrzljivost kozmološkoga dokazivanja, što se načelu uzročnosti daje transcendentalna valjanost.[1]

[1] „Da befindet sich dann z. B. I.) der transcendentale Grundsatz, vom zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von

Ali, kako se u ontologiji dokazuje, načelo uzročnosti analitički je i apriorni sud, te imade eminentno objektivnu, konstitutivnu vriednost. Načelo uzročnosti ne znači nipošto samo to: mi moramo svakomu učinku pomišljati uzrok; već znači: učinak ne može biti, ako nema uzroka.

Kad u kozmološkom dokazu razmatramo izkustvom spoznanu činjenicu, da na ime doista stvarno obstoje učinci, bića prolazna, onda ovo razmatranje nije ničemu, niti samo budi u nama misao, pojam o biću nuždnom, kako to Kant dopušta,[1] već mi sudimo ovako: jer učinci stvarno obstoje, mora obstojati i prvi uzrok; jer imade bića prolaznih, mora bivstvovati i biće nuždno. Iz samoga pojma o biću nenuždnom mogli bismo izvesti samo pojam o biću nuždnom, ali mi nemamo samo pojam o biću nenuždnom, već znademo, da stvarno obstoje ovakva bića, mora dakle da stvarno obstoji i biće nuždno.

U ostalom Kant i sam pobija svoje mišljenje, da načelo uzročnosti vriedi samo kao regulativno načelo za naše umno djelovanje, da dakle imade samo imanentnu vriednost, a da nema transcendentalne valjanosti. Jer da je doista tako, odkle bi znao Kant, da nam sjetila javljaju zbilja vanjske njeke fenomene? Nije li možda sve ovo puka igra našega uma? Toga Kant ne će da kaže; on dapače uči ne samo to, da mi zbilja spoznajemo vanjska fenomena, već uči i to, da mora iza fenomena nješto biti (Das Ding an sich); jer inače ne bi ničega bilo, što bi na naša sjetila djelovalo. Ovim pak se očito priznaje transcendentalna vriednost načela uzročnosti, jer ga evo i Kant sam uporavlja na objektivni odnošaj izmedju fenomena i naših sjetila i izmedju fenomena i stvari, kojih su ova fenomena.

b) Drugi je prigovor Kantov, što iz niza učinaka, iz reda uzroka izvodimo, da mora biti njeki prvi uzrok, a toga da nam

Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloss intellektuelle Begriff des Zufälligen, kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmahl seines Gebrauches, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnewelt hinaus zu kommen“. N. n. mj. str. 296.

[1] „Die angebliche Erfahrung (im kosmol. Beweis) ist ganz müssig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun“. N. n. mj. str. 294.

načela uma ne dopuštaju ni u izkustvu, a još nam manje dopuštaju protegnuti ovo načelo izvan izkustva.[1] Ovo je gotovo glavni prigovor Kantov, o kome on govori na više miesta, i naročito u četvrtoj „antimoniji čistoga uma“. Da vidimo!

Kant i sam priznaje, da svako uvjetno biće, koje obstoji, zahtieva za to, jer obstoji, cieli niz uvjeta bez iznimke, sve do bića absolutno nuždnoga.[2] Da zbilja mora nješto nuždno i samo o sebi obstojati, tako je očito, kako je očito i to, da ne mogu sva bića biti od drugoga. Iz toga bi Kant bio morao izvesti, dakle obsolutno nuždno biće zbilja obstoji. Toga Kant ipak ne čini, već dapače tvrdi, da um na istom osnovu jednakom oštrinom dokazuje bivstvovanje njekoga prabića i nebivstvovanje njegovo.[3] Kako je to moguće? Samo tako, što Kant čini dvie pogreške. Da ne možemo umom doći do prvoga uzroka izvan svieta, dokazuje Kant ponajprije u tezi ovako: „Ako se dokaz začne kozmološki, na osnovu niza fenomena i regresa po ovom nizu po empiričkom zakonu kauzaliteta, to poslije ne smijemo učiniti skoka i prieći na nješto, što nije član ovoga niza. Jer se u istom smislu mora nješto uzeti kao uvjet, u kojem se smislu uzela relacija uvjetovanoga i uvjeta u cielom nizu, koji nas ima dovesti u neprekinutom toku sve do najvišega uvjeta. Ako je dakle ovaj odnošaj sjetilan, ako se može empirički spoznati, to i najviši uvjet ili uzrok mora samo po zakonima sjetilnosti, i po tom kao član vremenitoga niza završiti ovaj regres, i nuždno se biće mora smatrati kao najviši član svieta samoga“. A kozmološki dokaz po činja ovakov skok iz niza (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος).[4] Ovo je prva

[1] „Der Schluss, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können“. N. n. mj. str. 297.

[2] „Nun setzt ein jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz, eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinnothwendigen voraus, welches allein absolutnothwendig ist. Also muss etwas Absolutnothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt“. N. n. m. str. 112. u tezi.

[3] Es zeugt sich aber in dieser Antinomie ein seltsamer Contrast: dass nähmlich aus eben demselben Beweisgrunde, woraus in der Thesis das Dasein eines Urwesens geschlossen wurde, in der Antithesis das Nichtsein desselben, und zwar mit derselben Schärfe geschlossen wird“. N. n. mj. str. 117.

[4] „Wenn man aber einmal den Beweis kosmologisch anfängt, in den man die Reihe von Erscheinungen, und den Regressus in derselben nach em-

pogreška, u koju je zavelo Kanta krivo ponimanje načela uzročnosti. Ovaj Kantov dokaz naliči po prilici ovomu. *A* imade uru, koju je pozajmio od *B*; *B* ju je pozajmio od *C*, ovaj od *D*, *E*, i t. d. Ura dakle nije nikad bila od urara načinjena, već ju je svaki posjednik uzajmljivanjem dobio. „Jer se u istom smislu mora nješto uzeti kao uvjet, u kojem se smislu uzela relacija uvjetovanoga i uvjeta u cielom nizu, koji nas ima dovesti u neprekinutom toku do najvišega uvjeta“. Kažeš li, da prvi posjednik nije posudio ure, već da je ura izvorno, načinjena, činiš skok (μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος). Jeli ovo istina? Ne; kao što je svaki pozajmilac mogao uru dobiti samo tako, što je izvorno načinjena, tako i stvari, koje ne obstoje same sobom i nuždno, imadu bitak i uzročnost, što su je dobile od bića, koje samo o sebi jest, i upravo za to mora djelovanje ovoga prvoga uzroka biti drugačiji od djelovanja drugih uzroka.

Isto dokazuje Kant u antitezi ovako:

„Uzmite, da imade njeki bezuvjetno nuždni uzrok izvan svieta, to bi njegovim djelovanjem kao prvoga člana u nizu uzroka svih promjena u svietu začelo bivstvovanje ovih promjena. Ali tad bi i ovaj uzrok morao začeti djelovati, i njegova bi uzročnost spadala u vrieme, a upravo za to u broj samih promjena, dakle u sviet, dosljedno i sam uzrok ne bi bio izvan svieta“.[1]

Ovo je druga pogreška Kantova. Iz ovoga dokazivanja sliedi samo to, da prvi uzrok ne može biti empiričan, već da mora biti sasvim izvan fenomenalnoga svieta, da on ne začinje djelovati, već

pirischen Gesetzen der Causalität, zum Grunde legt: so kann man nachher davon nicht abspringen, und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in ebenderselben Bedeutung muss etwas als Bedingung angesehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu seiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf diese höchste Bedingung in continuirlichem Fortschritte führen sollte. Ist nun dieses Verhältniss sinnlich, und gehört zum möglichen empirischen Verstandesgebrauch, so kann die oberste Bedingung oder Ursache nur nach Gesetzen der Sinnlickheit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regressus beschliessen, und das nothwendige Wesen muss als das oberste Glied der Weltreihe angesehen werden“. N. n. mj. str. 116.

[1] „Setzet dagegen: es gebe eine schlechthinnothwendige Welt. Ursache ausser der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Dasein der Letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen (aktivno). Nun müsste sie aber alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, ebendarum aber in den Innbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht ausser der Welt sein, welches der Voraussetzung widerspricht“. N. n. mj. Str. 113.

da od vieka djeluje bez svake promjene. O tom se može dakako govoriti tek kasnije.

c) Treća je prodrzljivost po Kantu ova: „Lažno zadovoljstvo uma, kad misli, da je ovaj niz završio time, što je odstranio svaki uvjet, bez kojega ipak ne može nastati pojam nuždnosti, te ne mogući ništa dalje ponimati, misli, da je ovako podpuno usavršio svoj pojam“. [1]

Istina je, da absolutno nuždno biće mora biti neovisno od svakoga uvjeta, ali nije istina, da mi odstranjujemo uvjete, već absolutno nuždnom konsekvencijom iz reda uvjetnih i ovisnih bića dolazimo do bića bezuvjetno nuždnoga. Nije istina, da mi držimo, da smo podpuno usavršili svoj pojam, što dalje ništa ne ponimamo, već što sasvim jasno ponimamo, da ne može upravo sve biti uvjetno i ovisno, da dakle na početku svih uvjeta mora biti biće bezuvjetno.

d) Četvrta je prodrzljivost dijalektička po Kantu: „što se zamjenjuje logična mogućnost pojma o ujedinjenim svim stvarnostima s transcendentalnom, a za mogućnost ove sinteze trebao bi njeki princip, koji bi opet mogao pripadati samo izkustvu“. [2]

Ali kad se je dokazalo, da obstoji i da mora obstojati biće nuždno, onda je i objektivna njegova mogućnost dokazana, te nam samo još preostaje, da mi ovo biće spoznamo. Spoznati ga dakako ne možemo izkustvom, već umom. Što Kant ovoga ne priznaje, razlog su samo njegova kriva načela o spoznanju.

U odkrivanju i tumačenju dijalektičke varke u transcendentalnom dokazivanju, da bivstvuje nuždno biće, izrazuje Kant svoje mišljenje po prilici ovako: Imanentni zakoni našega uma sile nas, da svakomu učinku pomišljamo uzrok, a jer ovaj zakon kao sintetički aprijorni sud ravna samo mišljenje s obzirom na pojave, koje sjetilima spoznajemo, možemo mi po ovom načelu doći uviek samo do empiričkoga uzroka, t. j. mi ne možemo nikad doći do spoznanja bića, koje ne bi bilo fenomenalno, i kao takvo uvjetno i nenuždno, i

[1] „Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, in Ansehung der Vollendung dieser Reihe, dadurch, dass man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit stattfinden kann, wegschafft, und, da man alsdann nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt“. N. n. mj. 297.

[2] „Die Verwechslung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer solchen Synthesis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrung gehen kann“. N. n. mj.

za to ne možemo nikad doći do na kraj niza uzroka i učinaka, do bića absolutno nuždnoga. Ali jer po istim zakonima mišljenja moramo svakomu uvjetnomu biću pomišljati i biće bezuvjetno, to ovo, jer ne može biti biće empiričko, ne može biti drugo, nego ideja, idejal, koja i opet nije drugo, nego samo imanentni princip za naše mišljenje. Mi ovu ideju moramo prihvatiti, da naše spoznanje dobije sistematičko jedinstvo. Mi se opet ne možemo oteti tomu, da ovaj formalni princip, ovu ideju njekom transcendentalnom subrepcijom ne bi pomišljali kao princip konstitutivni, kao nješto stvarno. [1]

A kako se očituje, da je ovo zbilja transcendentalna subrepcija? Kant veli, da se ovo tim očituje, što o najvišem biću, koje je s obzirom na sviet bilo bezuvjetno nuždno, kad ga razmatramo u sebi (als Ding für sich), ne možemo imati nikakva pojma; ova se dakle nuždnost nalazi samo u umu, samo kao formalni uvjet mišljenja, a ne kao materijalni, hipostatički uvjet bivstvovanja“. [2]

Protiv svega ovoga samo dvoje ćemo spomenuti. 1. Kant sam priznaje, da se ne možemo obraniti od toga, da ne bi po načelu uzročnosti morali pomišljati, da absolutno nuždno biće obstoji. Ako nas um sili, da to pomišljamo i ako se tomu ne možemo oteti, onda ovo ne može biti subrepcija; jer onda u obće umu ne bismo više mogli vjerovati, kad bi nas makar samo jedanput nuždno zaveo u bludnju. Onda nam ne preostaje nego skepsa. 2. Nije istina, da mi ne možemo imati nikakva pojma o nuždnosti stvarnoga najvišega bića, što će se viditi u drugom dielu nar. bogoslovja.

II. Kant protiv fiziko-teleološkoga dokaza. Protiv ovoga dokaza navodi Kant dvoje. Prvo, da se osniva samo na ana-

[1] „Das Ideal des höchstens Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anderes als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindungen in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entsprängen, um darauf die Regel einer systhematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich vermittels einer transcendentalen Subreption, dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen, und sich diese Einheit hypostatisch zu denken“. Str. 306 i 307.

[2] „— — welche Unterschiebung sich dadurch offenbaret, dass, wenn ich nun dieses oberste Wesen, welches respectiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für sich betrachte, diese Nothwendigkeit keines Begriffes fähig ist, und also nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hipostatische Bedingung des Daseins, in meiner Vernunft anzutreffen gewesen sein müsse“. N. n. mj.

logiji, a mi da ne poznajemo svega svieta i svih uzroka; drugo, da bi se iz ovoga dokaza dalo izvesti samo bivstvovanje umnoga ureditelja svieta, a ne neograničeno umnoga absolutnoga bića. Da se ovo poluči, treba se vratiti na dokaz kozmološki, dosljedno na ontološki, koji ništa ne dokazuje.

Na prvo odvraćamo, da se fiziko-teleološki dokaz nipošto ne osniva na samoj anologiji, već na metafizičkom načelu o redu i svršnosti. Na drugi prigovor odgovorili smo u samom dokazu.

III. Kant protiv racijonalnog bogoslovja u obće. U posljednjem odsjeku kritike čistoga uma dokazuje Kant, da u obće ne može biti bogoslovja, što ga mi zovemo naravno bogoslovje, jer da um naš nije nikako sposoban svojim spekulativnim umovanjem spoznati Boga. Medju ostalim veli Kant: „Ja dakle tvrdim, da su svi pokusi spekulativne porabe uma s obzirom na bogoslovje neplodni i po unutrašnjem njihovom ustroju upravo ništetni; a da načela naravne uporabe njegove nikako ne vode bogoslovju, da dakle bogoslovja umnoga nikako ne može biti, ako se za osnov i uputu ne uzmu ćudoredni zakoni. Jer su sva sintetička načela razuma samo za imanentnu porabu, a za spoznanje najvišega bića potrebna je transcendentalna njihova poraba, za što nije razum naš uredjen. Kad bismo pak i dopustili skok preko medje izkustva po dinamičkom zakonu odnošaja izmedju učinka i uzroka, kakav pojam možemo polučiti ovim postupkom? Ni iz daleka ne bismo dobili pojma o biću najvišem, jer nam izkustvo nigdje ne pruža najveći od svih mogućih učinaka“.[1]

Ovdje čini Kant opet bar dvie pogreške osim već ocienjene pogreške, da je načelo uzročnosti samo imanentno načelo, i da je

[1] „Ich behaupte nun, dass alle Versuche eines bloss spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach nul und nichtig sind; das aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine. Theologie der Vernuft geben könne. Denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntniss eines höchsten Wesens aber wird ein transcendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist — Erlaubte man aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus, vermittels des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen; welchen Begriff kann uns dieses Verfahren verschaffen? Bei weiten keinen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die grösste aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniss von ihrer Ursache ablegen soll) darreicht“. N. n. mj. 326. 327.

samo empiričke vriednosti. Prva je pogreška formalna: razdioba nije adekvatna ili primjerena. Bivstvo se božje ne može dakako dokazati ni pukom spekulacijom uma (apriorno), ni čisto empirički, već trećim načinom, kad se na osnovu empiričke činjenice (bivstvovanja bića nenuždnih, ovisnih, reda u svietu) aprijornimi načeli izvodi bivstvovanje božje. Druga je pogreška, što Kant niječe, da bismo mogli spoznati biće neograničeno savršeno iz ograničenih učinaka. Učinak u empiričkom svietu nije dakako nijedan neograničen, ali i iz najmanjega učinka, što smo ga empirički spoznali, moramo napokon umovanjem doći do uzroka, koji o sebi jest, a ovaj pak mora biti neograničeno savršen.

Tim napokon, što Kant hoće, da moramo kano postulat praktičnoga razuma prihvatiti, da ima Bog (kao što i to, da je volja naša slobodna i duša neumrla), jer da inače čovjek ne bi mogao živiti kao ćudoredno biće, premda o njemu ne možemo teoretički ništa znati, najjače sam pobija cielu svoju teoriju o spoznanju. Ta može li se jače pobiti koji sustav, nego što ga pobija priznanje, da se on ne slaže sa ćudorednim životom, da po njemu nije moguće udesiti ćudoredan život? Može li se prihvatiti ovakvo protuslovje u čovječjoj naravi izmedju praktičnog i teoretičnog razuma, da praktični razum nješto zahtieva kao nuždnu istinu, za što veli teoretički razum, da se absolutno ne može spoznati?

S toga je pravo čudo, što se toliki povode za Kantom držeći, da se bivstvovanje božje ne može dokazati.

8. Kako se može ne znati za Boga.

Spoznanje, da ima Bog, tako je prema naravi čovječjoj, da se skoro samoniklo u nama radja iz načelâ umu našemu kao prirodjenih, te se prema tomu i za samo spoznanje Boga može reći, da nam je donjekle prirodjeno.[1] Ovo je znanje kako veli Sv. Ciril Aleks., ἀδίδακτον χρῆμα καὶ αὐτομαθές.[2] Za to i nema naroda, koji ne bi bio uvjeren, da ima Bog, premda su mnogi o njemu krivo mislili.

Imade ipak ljudi, koji tako živu, kao da nema Boga; koji su dakle praktični atejisti. Može li pak biti takvih, koji ne bi o Bogu ili za Boga ništa znali? Ovo bi bili atejisti teoretički

[2] „In quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse“. Sv. Toma Super Boëth. de Trinit. q. 1. a. 3. ad 6.

[3] Ep. c. 1. v. 21.

negativni. Pita se na dalje, kako može ko nijekati Boga, premda imade pojam o Bogu? Ovo su atejisti teoretički pozitivni.

Na ova pitanja odgovaramo:

1. Čovjek, došavši k razumu, ne može bez krivnje ostati negativni atejist. Može doduše biti ljudi i imade ih, koji su tako glupi, suludi, da se ne mogu vinuti nad sjetila, da ne mogu pomišljati nikakvih nadosjetnih i abstraktnih predmeta; ovi dakle ne će imati nikakva pojma o Bogu. Ali čovjek, kojega je um pravilno razvijen, ne može da ne spozna bivstvovanja božjega. Ovakav čovjek mora razlikovati dobro i zlo, te tako mora doći do spoznanja vrhovnog zakonodavca. Ovakav čovjek ne može da ne uvidi krasotu svieta ovoga, red i svršnost u stvarima. Ovo pak ga mora dovesti do spoznanja onoga uma i moći one, koja je sve to tako uredila. Izkustvo vlastito i tudje uči svakoga čovjeka, da uredjeno djelo može nastati samo djelovanjem umnoga uzroka. Postojanošću ovoga izkustva mora čovjek, analogijom i indukcijom, spoznati općenitu valjanost ovoga suda. A kad je ovo spoznao, tjera ga sama razumna narav, da po ovom načelu prosudi i red u svietu. Ovo je baš preimućtvo čovjeka, koje ga uzvisuje nad životinju, što on ne prima samo onako činjenice, kako ih osjetilima spoznaje, već mora pitati odkle ovo, kako ovo, čemu ovo? Već je Aristotel rekao, da je začudjenje, t. j. pitanje za nepoznati uzrok, početak filozofije. Ovako mora svaki čovjek, kojega je um pravilno razvijen, doći do spoznanja Boga.

2. Čovjek može svladati dvojbe o bivstvovanju božjem, te ne može bez krivnje ostati trajno u dvojbi.

Premda čovjek gore spomenutim načinom mora doći do spoznanja bivstvovanja božjega, mogu se ipak roditi u njemu i dvojbe. Da bismo smjeli tvrditi, da niko ne može dvojiti o bivstvovanju božjem, trebalo bi pokazati, da su svi prigovori protiv dokaza za bivstvovanje božje tako ništetni, tako očito absurdni, da se čovjek naravno razvijen ne bi mogao na njih osvrtati; ili bismo morali dokazati, da su dokazi tako očiti, da bi svaku dvojbu učinili nemogućom. Ovo se ne može tako lako dokazati, za to dopuštamo, da bi ko absolutno govoreći mogao koje vrieme dvojiti o bivstvovanju božjem i bez moralne krivnje. Ali opet tvrdimo, da čovjek, u kome su nastale ovakve dvojbe, ako mu je ne samo um prema naravi razvijen, već ako i pošteno nastoji spoznati istinu, ako mu volja nije neuredna, može ove dvojbe svladati, i ako je ko ne svlada, ne

će biti krivnja toliko u umu, koliko u volji. O težini krivnje suditi će dakako samo Bog.

3. Ne može niko biti upravo uvjeren, da nema Boga.

Znademo, da imade ljudi, koji niječu, da imade Bog, a razumijemo i to, ako ovakvi ljudi tvrde, da su podpuno uvjereni o istinitosti svoga nijekanja. Kad bi na ime smjelo tvrdili, da nema Boga, a priznavali, da o tom nijesu podpuno uvjereni, najužasnije bi sami sebe osudjivali. Bivstvovanje je božje najudesnije za život i smrt čovječju: ko ga dakle ne priznaje, a nije podpuno uvjeren, da ga nema, izlaže sebe i cielu vječnost svoju najvećoj pogibli. Za to atejisti pred drugima i pred savješću svojom izmišljaju ovakvo uvjerenje, kojega u istinu nemaju. Savjesti doduše ne mogu samo onako zavarati; ona traži razloge. Ovo ih onda goni, da dokaze za bivstvovanje božje, koliko se samo može, odklanjaju, potiskuju, a grčevito prihvataju tobožnje svoje razloge za nebivstvovanje božje. Ovako se može, kao što inače u životu, i u ovoj stvari roditi u čovjeku njekakvo tobožnje uvjerenje, koje nije drugo, nego žilavo pristajanje uz omiljelu misao. Ali ovo ne može nikako biti pravo uvjerenje. Pravo uvjerenje radja samo očevidnost. Ako pak i priznamo, da nijesu upravo za svakoga očevidni razlozi i dokazi, kojima se dokazuje bivstvovanje božje, jer je znanje naše ograničeno, a Bog i djelovanje njegovo nedohitno; ako na dalje i priznamo, da ko može za vrieme dvojiti o bivstvu božjem, osobito kad razmatra kojekakve prigovore: ne možemo pojmiti ni dopustiti, da bi ove težkoće i prigovori bili tako evidentni, da bi mogli roditi pravim uvjerenjem, da nema Boga, jer ako ništa više, moraju dokazi, kojima se dokazuje bivstvo božje, bar tako moćno djelovati na svakoga čovjeka, kako djeluju i prigovori.

Iz ovoga pak se razbira moralna vriednost vjerovanja u Boga, kad se čovjek i onda, kad mu se rode kakve dvojbe, slobodnom voljom drži uvjerenja, da ima Bog. S druge je opet strane moralna krivnja na onima, koji prezrevši razloge i dokaze za bivstvo božje, bar tako jake, kako su jaki protivni razlozi, smjelo tvrde, da nema Boga. Veličinu ove krivnje može dakako prosuditi samo Bog, komu je odkrito skrovno i tajinstveno srce čovječje.

*

Drugi dio.

Bitak božji.

Kako u obće spoznajemo, ko je Bog i kakav je.

1. Dokazavši, da ima Bog, treba da, onako kako možemo, iztumačimo, ko je Bog i kakav je. Ovo možemo polučiti samo istim načinom, kojim smo dokazali i bivstvovanje božje: na osnovu na ime načela uzročnosti t. j. mi samo iz učinaka, samo iz vidljivoga svieta, umujući doznajemo sve ono, što o Bogu znademo.

Sv. Dionizije Areopagita[1] navodi tri puta, koji nas, dakako na osnovu načela uzročnosti, vode spoznanju naravi božje. *a)* Ponajprije treba, da poričemo u Bogu svaku nesavršenost, što se nalazi u bitku i životu stvorova (via remotionis). Tako kažemo, da je Bog jednostavan, vječan, neizmjeran, neograničen, nepromjenljiv i t. d. *b)* Za tim treba da uztvrdimo, da se u Bogu, kao uzroku i izvoru svega bitka, moraju njekim načinom nalaziti sve savršenosti, što god ih imade u stvorovima (via affirmationis). Tako kažemo, da Bog bivstvuje, da živi, da spoznaje i t. d.; *c)* Razmatrajući napokon same savršenosti, za koje tvrdimo, da se nalaze u Bogu, poričemo, da su one u Bogu ma kako ograničene, pa ovako spoznajemo, da mu one doduše u istinu pripadaju, ali njekim uzvišenim načinom, tako da ne samo što nadmašuju onu ograničenost, kako se nalaze u stvorovima, već nadmašuju i svako pomišljanje uma našega (via eminentiae seu excessus). Tako velimo, da je Bog premudar, predobar i t. d.

Prema tomu ne možemo mi nikakvom pomisli našom spoznati, kakav je Bog u sebi, već nam sve, što o njemu možemo doznati, više očituje, što Bog nije, nego što jest.[2]

[1] De div. nom. c. 1. 2.

[2] Sv. Toma veli: „Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.“ S. Th. 1. q. III.

Ali i ovako bar donjekle spoznajemo, kakav je Bog i što je. Kao što na ime svaku stvar to bolje spoznajemo, što jasnije spoznajemo ječne razlike, kojima se ona luči od drugih stvari; isto tako navodeći i niječne razlike to bolje spoznajemo sam predmet, što više niječemo za nj. Kad na pr. kažemo, da Bog nije akcidens, već ga razlikujemo od svega što je akcidens; kad velimo, da nije tielo, već ga razlikujemo i od mnogih substancija i t. d.

2. Hoteći izpitati, ko je Bog i kakav je, moramo nastojati, da spoznamo savršenosti njegove t. j. svojstva njegova (proprietates, attributa). Svojstva koje stvari zovemo ono, što joj u istinu pripada, i samo njoj, a ne i drugim stvarima. Svojstva dakle božja jesu savršenosti božje, koje Bogu i samo Bogu (proprie et conversim) pripadaju. Mudroslovci i bogoslovci raznoliko ih diele. Jedni ih diele na absolutna i relativna, koliko se ne tiču ili tiču stvari stvorenih; drugi ih diele na atribute bitka i djelovanja (quidditativa ili quiescentia i operativa), koliko označuju, kako Bog jest ili bolje kako nije, i kako djeluje. S ovom se razdiobom podudara razdioba svojstava božjih u svojstva ječna i niječna (negativna i pozitivna). Mi na ime nijesmo podobni spoznati i izraziti, kako Bog jest, već više spoznajemo, kako Bog nije. Prema tomu se svojstva, koja nam kazuju kako Bog jest, s pravom zovu negativna, ne radi gramatičnoga oblika, jer bi inače iz njih valjalo izlučiti na pr. jednostavnost, vječnost i t. d. božju, već se ovako zovu za to, što njima odstranjujemo od Boga nesavršenosti, koje nalazimo u načinu, kako jesu stvorovi.

Mi ćemo govoriti najprije o atributima božjega bitka, a onda o atributima božjega djelovanja. Budući pak da ona savršenost, koja upravo čini, da je koje biće ovo, a ne ono biće, koja je temelj i izvor svih ostalih savršenosti, koju um u kojem biću shvaća kao prvu savršenost, zove bit stvari, to ćemo izmedju vlastitosti božjih morati potražiti onu savršenost, koju možemo nazvati biti božjom.

Glava I.

Bit božja.

Bit stvari, kakva je u sebi, zove se bit fizička, a kako je um naš obćenitimi pojmovi shvaća i izriče, zove se bit metafizička. Bit božju, kakva je u sebi (essentia Dei physica, natura Dei), čine sve one neograničene savršenosti božje, što god ih umujući spoznajemo kao nuždna svojstva prvoga uzroka bića ograničenih. Zadaća je dakle cielog naravnog bogoslovja, da nam iztumači fizičku bit božju. Ali sve ove neograničene savršenosti ili svojstva božja jesu, kako ćemo poslije dokazati, jedna jedina jednostavna neograničena stvarnost. Budući pak da ograničeni naš um ne može ovu jednostavnu neograničenu savršenost jednim pojmom shvatiti, već ju shvaća mnogimi analogičnimi pojmovi, to se pita: koja je u našem ponimanju Boga ona savršenost, koja Boga najbolje označuje, kojom se od svih drugih bića luči, i iz koje možemo sve druge savršenosti božje umujući izvesti, a to je metafizička bit božja (essentia metaphysica, notionalis; differentia essentialis divinae naturae; ratio propria, constitutivum divinitatis). Kad se pita za metafizičku bit božju, treba dobro imati na umu, da u Boga nema nikakve stvarne razlike izmedju biti i svojstava, već da je svako njegovo svojstvo u objektivnoj stvarnosti (a parte rei) sáma jednostavna bit božja. Ne pitamo dakle, koji je u samom Bogu realni princip svih svojstava njegovih, već pitamo, što u našem nesavršenom ponimanju Boga moramo smatrati kao temeljnu oznaku ili savršenost, iz koje možemo izvesti sva druga svojstva božja?

Metafizička je bit božja u tom, što je Bog biće o sebi, t. j. što ima bitak po sebi (ens a se), što je sam bitak o sebi (ipsum esse irreceptum, subsistens).

Kad kažemo, da je Bog biće o sebi (ens a se), da po sebi imade bitak (esse), da je sam bitak o sebi (esse subsistens), onda tvrdimo

(negativno), da Bog nema uzroka izvan sebe, kojega bi djelovanjem on bio, već da je (pozitivno) biće, koje o sebi jest. Ne velimo, da je Bog sam sebe stvorio, da je bit božja sebi dala bivstvovanje, već da Bog nuždno jest, da ne može ne biti, da je sam bitak, bitak absolutni, po sebi obstojeći. Kad dakle velimo, da je Bog „biće, bitak“ služi nam ova oznaka kao rod, a ona druga „o sebi bivstvuje“ rabi nam kao razlika, premda u Bogu nema roda i razlike. Ovako smo pak najbolje označili bit božju.

1. Ovu savršenost božju najprije spoznajemo. Iz dokaza, kojima smo dokazali, da ima Bog, spoznali smo Boga neposredno kao prvi uzrok, dakle kao biće, koje nema nad sobom uzroka, već koje o sebi jest.

2. Ovom se oznakom Bog razlikuje od svega, što nije Bog. Sve što je ograničeno, postalo je, nije nuždno, nema svu stvarnost ili savršenost bitka, već je ima u ograničenoj mjeri; nije bitak absolutni.

3. Pitaš li, za što je Bog biće o sebi, za što mu pripada ova savršenost, ne možeš navesti drugoga razloga, nego da veliš: jer je ovakva sama bit njegova. Ove dakle oznake ili savršenosti božje ne možeš izvesti ni iz koje druge savršenosti božje, dok se sve druge savršenosti njegove mogu posredno ili neposredno izvesti iz ove savršenosti.

Bilježke. Njekoji bogoslovci drugačije označuju metafizičku bit božju.

1. Nominalisti vele, da je bit božja negraničenost božja t. j. skup svih savršenosti božjih (infinitas extensiva). Ovako i Descartes i Leibnitz. Ali ovo je očito fizička bit božja, a mi pitamo za metafizičku.

2. Scotus, i u naše doba Palmieri, tvrde, da je bit božja neograničenost radikalna (infinitas radicalis = exigentia omnium perfectionum), t. j. svojstvo božje naravi, po kojem mora da je absolutno i neograničeno savršena. Ali kao što Bog nema za to sve savršenosti, što je neograničen, već je za to neograničen, što ima sve savršenosti, tako ni mi ne ponimamo neograničenost u Bogu kao osnov i razlog svih savršenosti, već moramo potražiti takvu savršenost božje naravi, po kojoj ona mora imati sve savršenosti, a nju nalazimo u tom, što je ona ens a se, ipsum esse subsistens.

3. Drugi opet vele, da je metafizička bit božja formalna neograničenost božja (inf. formalis intensiva) t. j. vlastitost božja, po kojoj je svaka savršenost božja neograničena. Ovom se savršenošću Bog doista luči od svih drugih bića. Ali kao što biće stvoreno nije za to stvoreno, što je ograničeno, već je nasuprot ograničeno za to, što je stvoreno,

tako i Bog nije zato Bog, što je neograničen, već je za to neograničen, što je Bog. A kad pitamo za metafizičku bit, pitamo za ono, što čini, da je koje biće ovo, a ne ono, a ne samo za to, čim se koje biće od drugoga razlikuje, jer se može razlikovati ne samo biti svojom, već i savršenošću kojom, koja iz biti izvire. A ovo valja i kad pitamo za metafizičku bit božju.

4. Napokon mladji tomisti misle, da je bit božja spoznanje njegovo (intellectio subsistens). Oni vele, da se Bog tim, što je intellectio subsistens, od svega razlikuje, i da iz ovoga izvire sve, što se inače o njemu tvrdi. Još napose vele, da je biće, biti, najniži stupanj stvarnosti, a da prema našemu shvaćanju kažemo, ko je Bog, treba da navedemo najviši stupanj i dodamo razliku, kojom se razlikuje od svega drugoga. Najviši pak je stupanj spoznanje, a njemu se dodaje poput vrstne razlike „subsistens".

Ali *a)* Istina je, da se Bog od svih drugih stvari tim razlikuje, što je intellectio subsistens, istina je takodjer, da Bog, pošto je intellectio subsistens, jest bitak i život svoj i t. d.; ali u našem ponimanju prije je bitak i život božji, nego li spoznanje; mi u Bogu esse subsistens ponimamo kao razlog neograničenoga savršenoga spoznanja božjega.

b) Kategorije ili metafizički stupnjevi bitka izrazuju stanovite stupnjeve ograničenoga bitka. Prema tomu je najmanji stupanj biti, veći živjeti, još veći spoznavati. Drugačije je, kad razmatramo absolutni bitak (esse absolutum). Absolutni bitak, „esse subsistens", mora obuhvatati sve savršenosti bitka, svu stvarnost, te je za to tako nad svim stupnjevima, kako je nad svim rodovima. Kad se dakle kaže biće ili bitak, pak se misli na biće ograničeno, onda mu metafizički stupnjevi živjeti, osjećati, spoznavati, dodavaju savršenosti, koja se ne nalaze u njemu, ali kad se kaže bitak absolutni — esse subsistens — onda on obuhvata sve ove savršenosti. [1]

[1] „Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum Esse praehabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur De div. nom. c. 5. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturae; sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione super addita est eminentius". S. Toma S. th. I. II. q. 2 a 5. ad 2.

Glava II.

Savršenosti ili svojstva bitka božjega.

Članak I.

O savršenosti božjoj u obće.

Savršeno zove se ono, što je svršeno; jer dok još nije svršeno, dok je još išta, što treba da mu tek nadodje, da tek nastane u njemu, da se tek ostvari, nije savršeno. Za to se za pravo i nemože kazati, da je savršeno ono, što nije učinjeno. Ali mi možemo i ne gledati na postanje savršenoga, pa kazati, da je nješto savršeno, ako imade sve, što njegova narav zahtieva. Samo ovako se može i za Boga kazati, da je savršen. [1]

Nješto može bit savršeno djelomice (secundum quid) i posve (simpliciter), je li na ime djelomice ili posve ostvareno. Što je posve savršeno, može biti takvo ili absolutno ili relativno. Posve, ali relativno je savršeno ono, što je savršeno s obzirom na rod, u koji spada; a posve i absolutno savršeno je ono, čemu ne nestaje nikoje savršenosti u obće. Napokon po naravi je savršeno ono, što se nije po malo usavršivalo, već je savršeno od kako jest. Kad dakle kažemo, da je Bog po naravi posve i absolutno savršen, onda hoćemo da kažemo, da je Bog već tim, što jest, tako savršen u svakom redu savršenosti, da savršenost njegova ne može rasti.

[1] „Sciendum tamen quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio, quantum ad sui originem attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non-esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectius esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta ut nihil de non-esse retineat, sed habeat esse completum. Per quandam autem nominis extensionem, perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus". S. T. S. c. G. l. 1. c. 28. ad fin.

I. Bog je po naravi podpuno i absolutno savršen.

1. Boga smo spoznali kao prvi tvorni uzrok. Budući dakle da je Bog prvi uzrok, to je on biće, koje o sebi, po svojoj biti obstoji. Ovakvomu pak biću pripada cieli bitak njegov po samoj biti, nuždno. A svaka je savršenost njeka stvarnost, nješto samoga bitka, pa za to Bog, imajući cieli bitak svoj nuždno i o sebi, mora po samoj naravi nuždno imati i sve savršenosti svoga bitka. Bog je dakle po naravi podpuno (simpliciter) savršen.

2. Svaki uzrok mora u sebi kojim god načinom sadržavati sve savršenosti učinaka svojih, jer svaki uzrok samo toliko djeluje, koliko jest ili koliko ima savršenosti.[1] Budući dakle da je Bog prvi uzrok u redu tvornih uzroka, od koga je sav bitak, mora on u sebi sadržavati sve savršenosti svega bitka, i to u najvećem stupnju, jer bi inače nješto bilo u učinku, čega ne bi bilo u uzroku. Bog je dakle i absolutno savršen.

2. U Bogu su sve savršenosti: čiste formalno, a nečiste eminentno.

1. Pojedine stvarnosti, koje biće čine savršenim, zovu se savršenosti. Već je sv. Anzelmo[2] dobro opazio, da su njeke od ovih savršenosti takve, te bi za svako biće u obće (simpliciter) bilo bolje imati ih, nego ne imati; a druge takve, da je za njeka bića bolje ne imati ih, nego imati. U obće je bolje biti nego ne biti, živjeti nego ne živjeti, imati um nego ne imati i t. d. Nije pak u obće bolje biti tielo ili zlato, nego ne biti. Jer ako i je bolje biti tielo, nego tvar bez oblika, biti zlato, nego olovo; ali je na pr. za čovjeka bolje, što nije zlato, a za duh bolje, što nije tielo. Ove prve savršenosti zovu se čiste (simplices), jer po svojem pojmu ne sadržavaju u sebi nikakve nesavršenosti; ove pak druge zovu se nečiste (mixtae, secundum quid), jer po svojem pojmu sadržavaju u sebi nesavršenost. Velimo: po svojem pojmu, jer akoprem čista savršenost, na pr. živjeti, može imati stupnjeva, dakle negaciju daljnje savršenosti života, kao što na pr. živi bilina, savršenije živi životinja, još savršenije čovjek, to je razlog ovim stupnjevima, ovoj nesavršenosti života subjekat, koji život ograničuje, a ne sam život. Sam život po sebi, po svojem pojmu, ne sadržava nikakve nesavršenosti.

[1] „Nihil agit nisi secundum quod est in actu; actio igitur consequitur modum actus in agente". S. T. l. c.

[2] Monol. c. 15.

Nasuprot biti zlato, lav i t. d. samo po sebi sadržaje nesavršenost.

2. Savršenosti mogu u biću biti na dva načina: formalno i eminentno. Savršenost se u subjektu nalazi formalno, kad se po samoj biti svojoj, po naravi svojoj, nalazi u subjektu. Ovako se na pr. život nalazi u svim bićima, koja žive. Eminentno se savršenost nalazi u subjektu, kad se ne nalazi u subjektu po svojoj naravi, nego u višoj njekoj savršenosti, koja ju kao moć višega reda u sebi sadržava.

3. Budući da je Bog biće absolutno savršeno, ili budući da njegov bitak nuždno obuhvata sve, čim se može nješto usavršiti, mora on sve čiste savršenosti imati formalno, jer one po naravi svojoj ne sadržavaju nikakve nesavršenosti, te svako biće u obće usavršuju. Ali u Bogu su ove savršenosti u svoj punoći. Po samoj naravi svojoj ove savršenosti nijesu manje ili veće, već to dolazi od subjekta, u kome su. U Bogu pak nijesu kao u subjektu, koji bi ih stezao, već su u njemu same o sebi kao čista aktualnost (actus purus), kakva je i bit njegova. Bog dakle nije živ, dobar, mudar itd., kao bića što su, koja su dobila život, dobrotu, mudrost, već je sam život, sama dobrota, mudrost i t. d. Inače Bog ne bi mogao biti prvi uzrok života, dobrote, mudrosti i t. d.

Nečiste savršenosti ne mogu u Bogu biti po svojoj naravi, jer je ovakvim savršenostima po samoj naravi primješana nesavršenost. Ali jer i ove savršenosti jesu ipak nješto stvarno, te nesavršenost, koja im je po naravi primješana, ne uništuje svaku savršenost, već ju samo ograničuje, steže, moraju i ove savršenosti biti u Bogu, ne ipak formalno, već eminentno, u višoj savršenosti, bez ograničenja, bez nesavršenosti.

3. Kako smijemo Bogu pridievati imena, kojima označujemo razne savršenosti?

1. Imena, kojima označujemo razne savršenosti, smijemo i Bogu pridievati, ali različitim načinom. Jer mi Boga ne spoznajemo po biti njegovoj, ne možemo ga ni imenovati takvim imenom, koje bi označivalo njegovu bit, kakva je u sebi; budući pak da ga iz stvorova ipak donjekle i nesavršeno spoznajemo; moramo ga ovako nesavršeno i imenovati.[1]

[1] „Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non cognoscere possumus naturaliter, nisi ex effectibus deveniendo

Sva imena, koja po svome pojmu u sebi sadržavaju bilo kakvu nesavršenost, pridievamo Bogu samo u prenesenom smislu. Samo ovako smijemo Boga imenovati *a)* onim imenima, kojima imenujemo bića tjelesna, kao na pr. kad kažemo, da je Bog svjetlost; *b)* onima, koja izrazuju nješto duševno, ali nesavršeno, kao na pr. kad kažemo, da se Bog gnjevi, da se kaje, zaboravlja i t. d.

Ona pak imena, koja označuju čiste savršenosti, treba da Bogu pridievamo u pravom smislu. Bog dakle u pravom smislu jest; on je u pravom smislu dobar, mudar, živ i t. d. Ali i kod ovih imena treba dobro razlikovati ono, što označuju, i način, kojim označuju. Ono, što označuju u pravom se smislu nalazi u Bogu, ali ne onim načinom, kojim to ime izriče. Ako je ovakvo ime konkretno, na pr. ime mudar, onda označuje subjekat, koji ima mudrost; ako li abstraktno, na pr. mudrost, to se ona pomišlja kao forma ili svojstvo subjektovo, kao nješto, što ne obstoji za se. Nijednim od ovih načina nije u Bogu ono, što ime označuje. Bog jest mudar, ali tako, da je sama njegova bit mudrost, koja o sebi obstoji.

Nadalje različita imena imenuju pojedine savršenosti jednu od druge razlučenu, kako se one nalaze u ograničenim bićima. U čovjeku je drugo mudrost, drugo moć, drugo bit. U Bogu su pak sve savršenosti samo jedna savršenost: mudrost, moć i bit u Bogu je objektivno jedno isto. Za to ono, što kojim imenom u Bogu označujemo, neograničeno nadmašuje način, kojim to ime označuje i izriče.

2. Iz ovoga razbiramo:

1. da imena, koja pridievamo Bogu i stvorovima, nijesu izrazi dvoznačni (termini aequivoci). Kad bi bili izrazi dvoznačni, onda bi sasvim nješto drugo značili za Boga i za stvor (na pr. medjed za životinju i zviezdu). Tada pak *a)* ne bismo po ovim imenima u Bogu ništa spoznavali, te bismo mu ih badava pridievali, jer nam je poznato značenje ovih imena samo onako, kako pripadaju stvorovima. *b)* Ne bismo napose iz stvorova mogli doći do nikakva spoznanja o Bogu, jer stvari ne spoznajemo po riečima, već po značenju njihovom.

in ipsum, oportet quod nomina, quibus perfectionem ipsius signamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus; quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt: In die illa erit Dominus unus, et nomen eius unum. (Zach. 19., 9.)

2. Ova imena nijesu ni izrazi jednoznačni (termini univoci). Izrazi su jednoznačni, kad više predmeta označujemo istim imenom, ali tako, da je ono, što ime znači, u svim predmetima istim načinom. U Bogu pak nijesu savršenosti, koje označuju pojedina imena, istim načinom kao u stvorovima što su, dakle ih ne pridievamo Bogu i stvorovima jednoznačno.

3. Ova su imena izrazi analogični. Izrazi su analogični, kad se ono, što ime znači, nalazi u više predmeta, ali različitim načinom. Može se ono, što ime znači, nalaziti samo u jednom predmetu formalno, kao kad se kaže zdrav za čovjeka, hranu, liek boju, tad je analogija spoljašnja i samo od uma (per denominationem extrinsecam, secundum intentionem). Ili se može ono, što ime znači, nalaziti u više predmeta formalno, ali u jednom prvobitno, kao u vrelu, u drugim drugotno, i onda je analogija unutrašnja (sec. esse et intentionem ili sec. denominationem intrinsecam). Ovako je n. pr. čovječnost u čovjeku, u raznim običajima i zavodima; ovako se kaže za substanciju i akcidens, da su bića. Ovako su analogična i imena, koja označuju čistu savršenost, kad ih priedievamo Bogu i stvorovima. Čiste su dakle savršenosti u Bogu kao u izvoru najuzvišenije i najistinitije, a u stvoru su samo anologično.

Članak II.

O jednostavnosti božjoj.

1. Da objasnimo, što se razumieva pod bićem jednostavnim, moramo ga izporediti sa bićem sastavljenim, jer ono što je sastavljeno, prije i bolje poznajemo, nego li što poznajemo jednostavno, premda možemo i neposredno spoznati, što je jednostavno, razmatrajući čine uma svoga ili volje svoje.

Biće je sastavljeno nješto, što kao cielo, kao jedno, nastaje združenjem česti. Ne ćemo ovdje razmatrati biće, koje je na taj način jedno, kako je na pr. gomila kamenja jedna, kad je više bića samo slučajno, položajem ili mjestom združeno, ni onakvo, kad je više bića pravima ujedinjeno (na pr. družtvo ljudsko); već ćemo razmotriti onakvo jedno, u kojemu je više česti tako združeno, da nastaje jedan nerazdieljeni bitak: ovako je na pr. voda sastavljena od kisika i vodika, čovjek od duše i tiela.

U svakom ovako sastavljenom biću treba da lučimo dva elementa: materijalni, što su česti, i formalni, što je ujedinjenje.

Česti bića sastavljenoga jesu po samom pojmu nješto nepodpuno, nesavršeno, što se spajanjem s drugim čestima usavršuje. Spajanje dakle biva radi nesavršenosti, jer pojedine česti nijesu sebi dostatne, te jedna čest traži drugu kao nješto, po čemu će se usavršiti.

Biće pak jednostavno ne samo što je nerazdieljeni bitak, već je i nerazdieljiv; on nema nikakvih česti, nije nikako sastavljen.

Izporedimo li oba pojma, to ćemo opaziti, da je jednostavnost čista savršenost, koja po svojem pojmu ne obuhvata nikakve nesavršenosti, dok sastavljenost obuhvata i nesavršenost, jer predpostavlja, da česti nijesu same sobom dosta savršene.

2. Da način i stupnjeve jednostavnosti bolje spoznamo, moramo razmotriti načine, kako koja stvar može biti sastavljena. Sastavljenost u obće može biti substancijalna ili akcidentalna prema tomu, da li sastavljanjem nastaje bitak substancijalan ili akcidentalan. Kad se sastavi (sluči) kisik i vodik, nastaje nova substancija, voda; kad se čovjek izvješti u kojem umieću, ne nastaje nova substancija, već substancija dobije samo nov accidens na pr. čovjek glasbenik.

Nadalje kad kada česti, koje mi pojmovima razlikujemo, nijesu u samim predmetima aktualno različite, već samo moću (virtute). Kad kažemo, da je čovjek sastavljen od duše i tiela ili da ima sjetila i um, onda smo nabrojili česti stvarno različite u samom čovjeku, te je čovjek fizički ovako sastavljen. Kad pak velimo, da je čovjek životinja razumna, naveli smo česti metafizičke, označili smo jednu narav čovječju, koja je princip osjetnoga i umnoga života. Životinjstvo i razumnost nijesu česti stvarno različite, jer je samo životinjstvo u čovjeka razumno, već se samo toliko razlikuju, koliko je jedna čovječja narav princip sjetilnoga i razumnoga života. Za to se veli, da se česti mogu razlikovati stvarno (realno) i virtualno ili umom (distinctio rationis cum fundamento in re, ili d. virtualis). Česti se razlikuju stvarno, kad se u samoj stvari neovisno od našega ponimanja razlikuju; a razlikuju se virtualno, kad u stvari nema zbilja različitih česti, ali ima razlog, radi kojega um naš razlikuje česti: što na ime jedna stvar obuhvata ono, što mi različitim pojmovima ponimamo. Za to se veli, da se virtualne česti u samoj stvari razlikuju mogućnošću (potentia), a u našem umu činom (actu).

Razmotrimo li razliku virtualnu ili umom, opaziti ćemo, da se i ova dieli u dvie vrste. Ono, što mi umom razlikujemo, ili se

nikad i nigdje ne nalazi odieljeno ili se nalazi. Transcendentalne na pr. vlastitosti bića, da je na ime biće jedno, dobro i istinito, ne dadu se nikako odieliti od bića, te je biće toliko jedno, istinito i dobro, koliko je biće. Metafizički pak stupnjevi bitka, n. pr. biti, živjeti, osjećati itd. nalaze se u pojedinim bićima i za sebe. Njeka bića jesu, a ne živu, druga jesu i živu, ali ne osjećaju itd. (Za „biti“ je po naravi njegovoj indiferentno, da li ono što jest, živi ili ne, da li osjeća ili ne). Kad se nalaze u kojem biću skupa, onda ih mi istina samo umom razlikujemo, ali ih ipak razlikujemo kao česti bar virtualno različite, koje se medjusobom dopunjuju, pobliže odredjuju, te i ove česti čine biće sastavljenim, dakako samo virtualno. A kad ono, što mi umom u biću razlikujemo, ne može nikako biti odieljeno, kad dapače ni mi toga ne možemo kao česti smatrati ni ponimati, tu nema nikakvoga sastavljanja. Ovakvo dakle virtualno razlikovanje ne predpostavlja, da je biće sastavljeno.

Sad ćemo dokazati, da Bog nije na nikoji način sastavljen, premda mi umom mnogo toga u njemu razlikujemo.

I. Bog je substancija absolutno jednostavna.

1. Dokakali smo, da je Bog prvi uzrok. Svako pak biće sastavljeno stoji do česti svojih, te zahtieva uzrok, koji je ove česti sastavio i tim samomu sastavljenomu biću kao takvomu dao bitak njegov. Česti na ime jesu nješto različno, a stvari različne kao takve nijesu jedno, te ih samo njeki uzrok može sastaviti u jedno. Pošto je dakle Bog prvi uzrok i biće absolutno neovisno, pošto niti može imati uzroka nad sobom, niti može biti o čem ovisan, ne može biti niti sastavljen. [1]

Bilježka. Neka se ne kaže, da su imanentne sile samih česti mogle sastaviti bitak božji, jer bi tada ove sile bile zaista uzrok sastavljenoga bitka, što ga zovemo Bog, te Bog već ne bi bio prvi uzrok. Nadalje ove česti ili su bića, od kojih jedno nije proizvelo drugo, ili je jedno izvor drugomu. U prvom bi slučaju ove česti morale biti ili bića nuždna i neproizvedena ili pak proizvedena. Ali one nijesu nikako mogle biti bića nuždna, koja o sebi obstoje; jer je protuslovno tvrditi, da se bića po svojem bitku neovisna spajanjem usavršuju. Još

[1] „ . . . . quia omne compositum causam habet. Quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquid unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, cum sit prima causa efficiens“. S. Th. 1. q. 3. a. 7. in corp.

je očitije protuslovno tvrditi, da je Bog kao prvi uzrok i biće o sebi, sastavljen od česti proizvedenih; jer ako su česti proizvedene, onda je proizvedeno i cielo, koja je od ovakih česti sastavljeno. U drugom bi slučaju bar one česti, koje izviru iz druge, bile proizvedene. Ali kao što u bitku proizvedenom ne može biti ništa, što bi bilo neproizvedeno, tako ni u bitku neproizvedenom ne može biti ništa, što bi bilo proizvedeno. Za to u Bogu, koji je bitak neproizveden, ne može biti ni takvih česti, koje bi izvirale iz koje druge česti Boga.

2. Budući Bog prvi uzrok, jest on biće nuždno, jest sam bitak, koji o sebi obstoji. U ovakvom biću ne može ništa biti, što ne bi bio sam taj bitak; jer u bitku kao takvom ne može nikako biti nješto, što bi bilo nebitak. Što god je dakle u biću nuždnom, jest sam taj bitak. Za to se pravo kaže: što Bog ima, ono on i jest; u njemu nema razlike izmedju imati i biti. Naprotiv u biću sastavljenom česti pojedine nijesu cielo. Noga na pr. nije čovjek, kao što nije čovjek ni duša ili um ili volja. Zato Bog ne može nikako biti sastavljen, jer bi inače on imao nješto, što ne bi bio bitak, koji o sebi obstoji, što ne bi bio Bog.[1]

3. Svako sastavljanje po svojem pojmu biva radi savršenosti, koja treba da se tek sastavljanjem poluči. Česti ili već jedna drugu usavršuju ili su dajbudi s obzirom na onu savršenost, koju kao cjelina dobivaju, samo u mogućnosti. Sv. Toma veli: „vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt in potentia respectu totius.[2] Ali u Bogu kao prvomu uzroku, koji je sam bitak, ne može ništa biti, što bi bilo samo moguće. Savršenost božjega bitka nije mogla tek nastati. Bog dakle ne može biti sastavljen.

4. Iz ovoga sliedi:

1. Bog ne može biti fizički sastavljen od stvarno različitih česti. Za to:

[1] „ . . . . quia omne compositum est aliquid, quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto dicatur de parte, sicut pars aëris est aër, et pars aquae est aqua, aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid, quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi, tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest". S. Th. l. c.

[2] L. c.

a) Bog ne može biti tielo, niti može biti sastavljen od duše i tiela, već je on netvarna substancija, čisti duh.

b) U Bogu nema čina različitih od substancije.

2. Bog ne može biti ni metafizički sastavljen, od česti na ime virtualno različitih. Za to

a) Ne razlikuje se u Bogu bit od bitka (essentia ab esse) Kad bi se u Bogu kako god razlikovala bit od bitka, morao bi bitak njegov biti proizveden ili od vanjskoga uzroka ili bi morao iz same biti izvirati, kao što na pr. iz biti čovječje izvire moć govora. Ali iz biti ne može nikako izvirati bitak; jer da iz biti može što god izvirati, mora bit najprije biti ili obstojati. Isto tako ne može bitak božji biti proizveden od izvanjskoga uzroka, jer bi onda sam Bog bio proizveden, te ne bi mogao biti prvi uzrok svega bitka (svega što jest).[1]

Ne može napokon bitak božji biti ni čest same biti, ali tako, da ne bi činio cielu bit njegovu. Ovako na pr. duša spada na bit čovjeka, ali za to duša nije cio čovjek. Da ovo ne može biti, očito je za to, jer bi onda Bog samo imao bitak, a ne bi bio svoj bitak, ne bi bio esse subsitens. Za to su ova dva pojma: bit i bitak u Bogu sasvim identična; oni se ni virtualno ne razlikuju, već je razlika čisto od uma.

b) Bog nije sastavljen od roda i razlike. Ono što izriče pojam roda, jest nješto općenito, što ne sadržava u sebi one savršenosti, koju izriče pojam vrsti. Što se pojmom roda izriče, samo može primiti savršenost vrstnu (est in potentia ad actum), a opet ne može bivstvovati bez savršenosti, koju izriče vrstna razlika. Životinja ne može bivstvovati, a da nije ili nerazumna ili razumna. A Bog je sve što jest po samoj biti, on je sam svoj aktualni bitak

[1] „Quia quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, oportet esse causatum: vel a principiis essentiae sicut accidentia propria consequentia speciem: ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei: vel ab aliquo exteriori sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei est aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem ei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit ad hod quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo; quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia". S. Th. I. q. 3. a. 4.

te on ne može biti samo in potentia za ikakvo usavršenje, ne može dakle biti sastavljen od roda i razlike.

3. Budući Bog sam svoj bitak, budući da on jest sve, što ima, to nuždno narav njegova sama sobom za sebe obstoji (subsistit) t. j. bit je božja sama sobom suppositum, hypostasis, a jer je biće umno, jest i osoba.

Bilježka. Samo Bog, koji svojom biti jest, čiji bitak o sebi bivstvuje, može biti absolutno jednostavan. Svako biće proizvedeno mora biti i sastavljeno, jer po naravi ne bivstvuje, već je dobilo bitak svoj i savršenosti.

2. Premda je Bog biće absolutno jednostavno, to mi ipak svojstva božja i medju sobom i od biti božje nuždno razlikujemo, i to razlikom virtualnom.

Pošto je Bog biće absolutno jednostavno, tako te u njemu nema ni fizički ni virtualno različitih česti, već je on sav jedna jednostavna stvarnost ili savršenost, to su sve savršenosti, što god ih u Bogu nalazimo, jedno isto s biti božjim. Pita se sada, kako je s onim imenima, kojima označujemo bit božju i razna svojstva božja? Znače li ova različna imena jedno isto; jesu li ona jednoznačna? Da na ovo pitanje odgovorimo, treba da se sjetimo, da um naš virtualno razliku nalazi i ondje, gdje u samom predmetu nema virtualno različitih česti. Mi možemo jednu istu stvar izraziti pojmovima različnima, koji nijesu sastavljeni od istih biljega; kojim dakle ne odgovara ni ista definicija. Ovako na pr. kažemo, da je svako biće ontološki jedno, istinito i dobro. Svaki od ovih pojmova znači nješto drugo, a opet u biću ono isto, što je biće, jest jedno, istinito i dobro. Možemo opet jednu istu stvar imenovati raznim imenima, ali tako, da i ova imena označuju jedno isto. Svaki put dakle istoj stvari odgovara isti pojam. Kaže li se: čovjek ili životinja razumna, kaže se jedno isto samo drugim riečima, koje su izrazi jednoznačni. Jesu li dakle ovakva i ona imena, koja Bogu pridievamo, da označimo pojedine savršenosti njegove? Očito nijesu i ne mogu biti. Svaki na drugo pomišlja, kad se kaže um božji, volja božja, pravednost božja, milosrdje božje i t. d.

Pojmovi su dakle različiti, imena imadu različito znamenovanje, ali je u Bogu jedno isto, što se ovako različitim imenima označuje. I samo ovako možemo o Bogu misliti i govoriti, jer imenom označujemo ono, što ponimamo u onoj stvari, koju imenujemo.

Boga pak ne ponimamo kakav je u sebi, već ga spoznajemo iz stvorova, za to ga i shvaćamo pojmovima, koji odgovaraju savršenostima, što su ih bića dobila od Boga. A kao što svim ovim nebrojenim savršenostima stvorova odgovara u Bogu uzvišenim načinom jedna jednostavna savršenost; tako i svim našim različitim pojmovima, kojima Boga nesavršeno spoznajemo, svim imenima, koja mu pridievamo, odgovara u Bogu jedna jednostavna stvarnost.[1] Razlog je dakle toga s jedne strane neograničena savršenost božja, a s druge strane ograničenost uma našega.

Bilježke. 1. Ne bi valjalo reći, kao nominalisti što kažu, da su ova imena zbilja jednoznačna, da znače jedno isto, a da ih razlikujemo samo „propter connotata“ t. j. samo za to, što im odgovaraju različiti učinci u stvorovima. Jer razna imena znače doista nješto drugo, te premda je istina, da mi Boga spoznajemo samo kao jedan jednostavan uzrok mnogih učinaka, ipak bi Bog, kad i ne bi bio ništa stvorio, bio takav, kakav jest, i u njemu bi bilo sve ono, što i sad um naš mnogim pojmovima u njemu razlikuje.[2] Razlog dakle, što razlikujemo savršenosti božje, jest nesavršenost našega uma, ali i savršenost božjega bitka, koji sve ove savršenosti uzvišenim načinom u jednoj neograničenoj savršenosti obuhvata.

2. Niti Skotovci nemaju pravo, kad hoće, da se svojstva božja razlikuju medju sobom i od biti božje njekakvom razlikom formalnom, koja je doduše slabija od stvarne, ali jača od virtualne. Oni vele, da se vlastitosti božje razlikuju ne kao stvar i stvar, već kano forma i forma. Ali ono, čim je Bog pravedan, uman itd., jamačno je nješto stvarno. Ako bi se dakle ove forme u Bogu (ex partei rei) razliko-

[1] „Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex princinpium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri, respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma“. S. Th. q. 13. a. 4. in corp.

[2] „Neque enim ex hoc, quod bona facit vel quia ad modum bonorum se habet bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset; ipse in se talis esset, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerans“. In l. 1. sent. dist. 2. q. 1. a. 3. sol. 4.

*

vale, razlikovale bi se kao stvari medju sobom, te bi Bog bio mnogostručno stvarno sastavljeno biće. Ne dokazuje njihove tvrdnje ni to, što vele, da se različna imena, koja se samo umom razlikuju, a isti predmet označuju, mogu i zamieniti, a da se ipak ne smije kazati, u Bogu volja misli, um hoće, milosrdje kažnjava. Ovakva se na ime imena smiju zamieniti samo onda, ako se ne doda što, po čem se znamenovanje imena stegne upravo ono, po čemu se imena razlikuju. Dobro je dakle reći: um božji jest volja božja; ali kad bi se kazalo: um božji kao um jest volja božja, ne bi izreka bila istinita, jer ova reduplikacija steže znamenovanje rieči upravo na ono, po čem se rieči razlikuju, na formalno znamenovanje. Kad se pak čini tvrde za abstraktne pojmove, onda se ovi uviek uzimaju u smislu reduplikativnom. Tako kad bi se kazalo: pravednost božja oprašta, izreka ne bi stajala, jer bi značilo: Bog, koliko je pravedan, oprašta, dok je istinita ovako izražena: Pravedan Bog oprašta, jer je Bog i pravedan i milosrdan. Isto valja i za česti, ili što se samo pomišlja poput česti subjekta. Um hoće, volja misli, nijesu istinite izreke, jer bi značile: um kao um hoće, volja kao volja misli, kažeš li um božji hoće, volja božja misli, mogu izreke biti istinite, ali samo onda, ako rieč božji hoće da kaže: um božji, koliko je božji, koliko je isto, što je i volja božja, isto što i bit božja hoće, a ne um božji, koliko je um, hoće i t. d. Ali ovako niko ne govori.

Članak III.

O neograničenoj savršenosti božjoj.

Kad smo gore dokazali, da je Bog po naravi podpuno absolutno savršen, dokazali smo samo to, da je on od naravi tako savršen, da se ne može dalje usavršiti, jer u njegovoj biti nema nikakve nesavršenosti; dokazali smo nadalje, da se u njemu moraju nalaziti formalno ili eminentno sve savršenosti stvorova, ali tim još nijesmo kazali, kolika je njegova savršenost. Ovo nam se odkriva tek riečima, da je Bog neograničen u savršenosti.

I ovaj ćemo pojam najlaglje iztumačiti, ako ga izporedimo s njegovim oprječnim pojmom, s ograničenim. Ograničeno je ono, što imade granicu. Granice pak ponajprije opažamo u količini (matematički ograničeno). Po količini je dakle ograničeno ono, što je toliko, a nije veće, što se ne proteže dalje, što ne traje dulje. Po stvarnosti pak ili po bitku (ontološki) je ograničeno ono, što imade ovoliko bitka, a nema ga više. Ona je dakle stvar po bitku ograničena, koja imade bitak samo u njekoj mjeri. Pojam je rieči „ograničen“ prema tomu samo po gramatičkom obliku ječan,

u filozofskom pak je smislu ječan i niječan. — Ječan je za to, što označuje njeku stvarnost, koja imade granice, a niječan je upravo tim, što izriče granicu, koja nije drugo, nego li poricanje daljnije savršenosti.

Neograničeno znači ono, što nema granica. Ovako možemo ponajprije pomišljati količinu, koju umom bez kraja i konca umnožavamo, tako da ne možemo nigdje prestati. Ono, što je ovako (matematički) neograničeno, jest samo po mogućnosti neograničeno (infinitum in potentia ili indefinitum), a po stvarnosti je uviek ograničeno, jer ne može biti nikakve količine, koja se ne bi mogla još većom pomisliti. — Bitna je dakle biljega neograničenosti neizcrpljivost.

Ontološki ili po bitku neograničeno je ono, čega bitak ili stvarnost nema granice. Ovakav bitak mora biti tako savršen, da se savršeniji već ne dade pomisliti, mora biti tako neizcrpljiv, da u sebi obuhvata savršenosti bitka bez mjere i granice. Pomišlja li se savršenost bitka sve veća bez kraja, savršenost neograničenog bića nikad se ne može izcrpsti. Ontološki neograničeno je dakle stvarno (actu) neograničeno biće. Ovaj je pojam, premda je izražen niječnom gramatičnom formom, u filozofskom smislu čisto ječan.

Ontološki neograničeno može se pomisliti ili samo u kojem redu savršenosti na pr. mudrosti, te se ovakva neograničenost zove relativna, ili se može pomisliti u svim mogućim savršenostima bitka, te se zove absolutna neograničenost.

Bog je absolutno neograničen u savršenosti: on nadvisuje sve, što se može pomisliti.

Istinitost ove tvrdnje može se dokazati a posteriori i a priori.

1. Bog je prvi uzrok, te sve, što obstoji, obstoji po njem. Ali on mora biti posljednji razlog i svega onoga, što je moguće. Jer moguće je nješto za to, što bi moglo biti, a ne bi moglo biti, kad ne bi bilo uzroka, koji bi mogao proizvesti sve, za što se veli, da je moguće. A moguća bića, od kojih bi jedno bilo savršenije od drugoga, ne mogu se nikad izcrpsti. Za to i Bog kao prvi uzrok, koji o sebi jest, mora po samoj naravi biti tako savršen, da se savršenost njegova ne može nikad izcrpsti. Jer kad bi bitak božji bio ograničen, onda bi se savršenost njegova bitka mogla izcrpsti, a tad bi se izcrpla i moć njegova, a moguća bi bića bila moguća samo do nje-

koga stupnja savršenosti, te biće, koje bi bilo samo nješto savršenije od ovoga stupnja, ne bi se više moglo ni pomisliti, bilo bi nemoguće. Budući pak da je ovo absurdno, mora božji bitak zaista biti neograničeno savršen.

2. Bog je prvi uzrok, a kao takav je bitak, koji o sebi obstoji (esse subsistens). Bitak, ako ga absolutno shvatimo, jest neograničen t. j. on se može nalaziti i u nebrojenim bićima i u nebrojenim stupnjevima savršenosti. Sam dakle bitak kao takav ne zahtieva granice, kao na pr. ni tielo što ne zahtieva, da bude organsko ili neorgansko za to, što je tielo, jer tielo može biti jedno i drugo (infinitum praecisive). Što se dakle bitak nalazi u ograničenim bićima samo u njekoj mjeri, mora tomu biti njeki razlog, a taj može biti ili uzrok, koji ga je proizveo, ili subjekat, koji ga je primio. Tako je na pr. u čovjeku samo toliko bitka, koliko ga zahtieva vrsta (species) čovjeka, jer ga je primila narav čovječja. A evo, Bog je bitak, koji o sebi obstoji. On nema uzroka, koji bi ga bio proizveo, njegov bitak nije primio nikakav subjekat, različan od samoga bitka, nema dakle ničega, što bi ga bilo moglo ograničiti: njegov dakle bitak nema druge mjere, nego li je sam bitak. Takav bitak upravo izključuje svaku granicu (infinitum negative); jer kad je ne bi izključivao, onda bi se moralo reći, da bitak kao bitak zahtieva njeku mjeru i granicu, a tad se bitak ne bi mogao nalaziti ni u nebrojenim bićima ni u nebrojenim stupnjevima savršenosti. Božji je dakle bitak, jer po sebi obstoji, absolutno neograničeno savršen. [1]

3. Biće o sebi, biće nuždno, prvi uzrok svega, što jest, mora imati njeki stupanj savršenosti. Kad bi ko rekao, da je savršenost ovoga bića ograničena, onda bi valjalo reći, da ovo biće nuždno i o sebi obstoji ili *a)* za to, što ima u obće ograničen bitak, ili *b)* za to, što mu je bitak upravo ovako ograničen, t. j. upravo ovako savršen. Ne može biti prvo, jer kad bi ograničeno biće samo za to nuždno i o sebi obstojalo, što je biće u obće ograničeno,

[1] „Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est; nam ab infinitis et modis infinitis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse vel receptivum ejus. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse necesse est esse per se ipsum; nec esse ejus est receptivum, quum ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus.“ S. c. g. l. 1. c. 43.

onda bi ujedno morala nuždno i o sebi obstojati i sva ograničena bića; što niti je istinito, niti je moguće. Ne može biti drugo, jer bi i tad morao obstojati neizmjeran broj bar ovako savršenih bića. U svakom pak bi slučaju moralo obstojati i biće neograničeno savršeno, jer je absurdno tvrditi, da ograničen bitak zahtieva nuždno, da obstoji, a neograničen da toga ne zahtieva.

4. Samo Bog, kao biće koje o sebi jest, može biti bitkom neograničeno savršen. Svako biće, koje je dobilo bitak od drugoga, imade njeku narav, dakle i bitak ograničen ovom naravi. Tako na pr. ne može bivstvovati tvar, a da nema ovoga ili onoga odredjenoga lika, premda se ovi likovi ne mogu nikada izcrpsti. Lik opet mogao bi biti u ovoj ili onoj tvari bez konca i kraja, ali u njekoj tvari mora biti. I tvar dakle i likovi jesu neograničeni, ali samo po mogućnosti, po bitku moraju uviek biti ograničeni. I biće netvarno, koje je dobilo bitak, moglo ga je dobiti samo toliko, koliko ga zahtieva ova ili ona narav: i biti je dakle i životom i moći ograničeno.

Bilježke. 1. Pojam bića metafizički neograničenoga ne nastaje u nama nikako onakim načinom, kako misli Locke, a š njim i senzualisti, niti označuje ono, što bi po Lockeu imao označivati. Locke naime veli, da mi dobivamo pojam o biću neograničenom, što ograničene savršenosti u mišljenju bez kraja i konca sastavljamo. To ne može biti: Jer 1. ako bismo mi makar koliko umnožavali ograničene savršenosti, dobili bismo uviek biće stvarno ograničeno. 2. Ovakim bismo umnožavanjem dobili samo sbroj ili količinu raznih stvarnosti, i ovaj bi sbroj ili količina uviek ostala ograničena, a nipošto ne bismo ovako došli do jednoga stvarno neograničenoga bitka, koji ne može nikako biti sbroj ograničenih savršenosti ili stvarnosti.

2. Ne bi valjalo iz toga, što je Bog neograničeno savršen bitak, izvesti, da izvan njega ne može biti stvari, da Bog svojom biti mora biti sve, što god jest. Neograničena savršenost božjega bitka za to je neograničena, što je neizcrpljiva; što niti može biti savršenosti, niti se može pomisliti takva, koje Bog ne bi formalno ili eminentno obuhvatao; ali iz toga ne sliedi, da on mora biti sve, što obstoji. Neograničenost njegova nije neograničenost količine, već savršenosti; nije ekstenzivna, već intenzivna. Neograničenost božje savršenosti dapače zahtieva, da njegovom moći ili djelovanjem mogu nastati druga od njega različita bića. —

3. Budući da se vlastitosti i akcidenti osnivaju na biti ili se bar nalaze u substanciji kao u subjektu, nemoguće je, da bi stvar, koja nije neograničena po biti, mogla imati koju neograničenu vlastitost ili moć.

4. Budući Bog biće neograničeno savršeno i absolutno jednostavno, sliedi *a)* da Boga po biti njegovoj ne možemo absolutno nikako sjetilnim očima vidjeti; *b)* da biti božje ne možemo ni naravnim svjetlom razuma gledati; napokon *c)* da nijedan stvoreni, ograničeni um ne može Boga podpuno shvatiti (comprehendere) Samo Bog, koji je neograničen um, shvaća podpuno svoj neograničeni bitak.[1]

Članak IV.

Nepromjenljivost Božja.

S absolutnom savršenošću božjom i jednostavnošću njegovom tiesno se veže i absolutna nepromjenljivost božja.

Nepromjenljivo se zove ono biće, koje niti se mienja, niti se može mienjati. Mienja se ono biće, koje samo u sebi začinje drugačije biti, nego li što je prije bilo, t. j, kad u samom bitku, koji ostaje, nješto nastane ili prestane biti. Promjena može biti ili substancijalna ili akcidentalna.

Bog je biće absolutno nepromjenljivo.

1. Svako biće, koje se mienja, s obzirom na nješto ostaje, a s obzirom na nješto prestaje. Ovo je moguće samo u biću, koje je u istinu kako god sastavljeno. Kako je dakle Bog biće po samoj naravi obsolutno jednostavno, tako je po samoj naravi i absolutno nepromjenljivo.[2]

2. Bog je sam bitak, koji o sebi i nuždno obstoji. Ovakav je bitak absolutno savršen, dà neograničen u savršenosti, te on

[1] „Illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur, perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. . . Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est; secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori luminis gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est: quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est, quod Deum comprehendat.“ S. Th. 1. q. 12. a. 7. in corp.

[2] „Omne, quod movetur, quantum ad aliquid manet, quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo, quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex.“ S. Th. 1. q. 9. a. 1. in corp.

nuždno jest sve, što jest. Prema tomu ne može on biti s obzirom na ništa samo in potentia, pak tako ne može nikakve nove savršenosti dobiti, a opet ne može nikakve ni izgubiti.[1]

Bilježka. Kao što je bitak, koji o sebi jest, nuždno i po naravi nepromjenljiv, tako je svaki drugi bitak po naravi promjenljiv. Promjenljiv je svaki bitak, koji je nastao, već s obzirom na samo bivstvovanje; jer on može biti i ne biti. Promjenljiv je nadalje u sebi upravo tako mnogostruko, kako je mnogostruko i sastavljen. Kod tjelesnih bića mienjaju se neprestano same substancije, a u substancijama nastaju i prestaju u neprekidnom nizu različiti akcidenti. Za to je absolutna nepromjenljivost zaista pravo svojstvo božje.

Članak V.

O vječnosti božjoj.

Sve, što spoznajemo, moramo pomišljati, da je njegdje u prostoru i vremenu. Pita se dakle, kako stoji Bog s obzirom na vrieme? Na ovo se pitanje odgovara, da je Bog vječan. Da iztumačimo, što se imade razumievati pod vječnošću, izporedimo je s vremenom, u kojem traju druga bića izvan Boga. Vrieme i vječnost imadu očito jednu zajedničku biljegu, na ime trajanje. Trajanje nije ništa drugo, nego biće samo, koliko nastavlja svoje bivstvovanje. U pojmu je dakle trajanja već sadržan pojam bivstvovanja, te sámo trajanje može biti sàmo onakvo, kakvo je bivstvovanje onoga, što traje. Svako stvoreno biće *a)* imade početak, *b)* imade ili bar može imati i dočetak. Što bi nas ipak smetalo, da pomislimo biće, koje bi bivstvovalo, dakle trajalo, bez početka i dočetka? Ništa; jer kako pojam trajanja očito obuhvata bivstvovanje, tako je jasno, da trajanje samo sobom o tom bivstvovanju ne izriče, je li začelo, i hoće li dočeti ili ne. Mi dakle možemo pomišljati trajanje bez početka i dočetka, te se već u običnom shvatanju vječnost doista pomišlja kao trajanje bez početka i dočetka. Ali i ovakvo trajanje može još imati u sebi mnoge nesavršenosti, koje se s bivstvom božjim i biti njegovom ne slažu. I ovakvo bi se trajanje još moglo pomišljati kao vrieme, koje teče s promjenama, i koje

[1] „Supra ostensum est, esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae; eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.“ S. Th. 1. c

bi se prema ovim promjenama dalo mjeriti. Pomislimo, da je Bog od vieka stvorio ovaj sviet i da će on trajati bez dočetka, svega trajanja ne bi doduše niko mogao izmjeriti, ali bi se pojedine česti njegove ipak mogle prema promjenama mjeriti. Ove promjene dapače ne moraju biti upravo substancijalne, već mogu biti samo akcidentalne. Mi možemo pomišljati i netvarnu stvorenu substanciju, koja bi trajala bez dočetka, a da se ne samo ne bi promienila, već da se i ne bi mogla sama substancija njezina promieniti, to bi ipak duševni čini, koji bi se izmjenjivali, činili mjeru, kojom bi se njezino trajanje moglo mjeriti.[1] Svako dakle biće, kojega trajanje teče u promjenama, traje u vremenu; u bivstvovanju njegovom imade prije i poslije, ma i ne imalo dočetka. Niti ovoga samo trajanje kao takvo ne obuhvata nuždno u sebi. Možemo pomisliti nepromjenljivu stvorenu substanciju, u kojoj nema baš nikakve promjene, koja dakle traje bez svake promjene, pa se ipak u samom trajanju i ovakve substancije razlikuje prije i poslije. I ovakva naime substancija nema bitka po sebi, ona nema u sebi razlog svoga bivstvovanja, dakle niti trajanja. Ona traje tako dugo, kako dugo hoće onaj, koji joj je dao bivstvovanje. Ona je mogla biti i ne biti; ona može svaki hip prestati biti. Ovakva bi nepromjenljiva substancija doduše dobila kod postanja svog sav svoj bitak skupa (esse totum simul), i ovaj se nebi mienjao, ne bi tekao, ali trajanje dobiva neprestano u svakom hipu, dokle god traje. Svaka dakle stvorena substancija, ako se bitak njezin i ne mienja nikako, mogla bi bar imati trajanje dulje ili kraće, a od tuda sliedi, da je i njezino trajanje uviek njekoliko, da se dade mjeriti vremenom, da teče u vremenu, makar i ne imalo dočetka. I ovo je velika nesavršenost u trajanju, koja se ne sudara s bitkom božjim.

Bog imade nepromjenljivo bitak svoj o sebi i nuždno, a upravo tako imade i bivstvovanje svoje o sebi i nuždno. Bivstvovanje je njegovo isto, što je i bitak njegov; pak kako imade bitak svoj od vieka i cio skupa, tako imade i bivstvo svoje cielo i skupa. Vječnost je dakle božja takvo trajanje, koje samo po sebi nema prije niti poslije. Za to Boetije vrlo liepo označuje vječnost veleći da je: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

[1] Školastici zovu trajanje prolaznih bića tempus, a za razliku od ovoga zovu trajanje po naravi neprolaznih bića, substancija netvarnih, aevum.

Bitak je božji čisti čin, život (vita), koji Bogu stalno pripada, dakle je posjedovanje života (possessio), ali takvo, da njemu nema početka ni dočetka (interminabilis), da u njemu nema prije ni poslije, već je sve skupa (tota simul), dapače da u njemu absolutno ne može biti promjene, i za to je savršeno posjedovanje života (perfecta possessio). Lahko ćemo sad dokazati sljedeću tezu.

Bog je u podpunom smislu biće vječno.

1. Bog nema početka ni dočetka, jer je absurdno pomisliti, da je Bog, kao biće, koje nuždno o sebi obstoji, kada počeo bivstvovati, ili da bi mogao prestati bivstvovati.

2. Bog ima svoje bivstvovanje cielo skupa, jer je on biće absolutno savršeno i nepromjenljivo, te u njemu ne samo, što nema nikakve promjene, već je ne može absolutno ni biti; bivstvovanje pak je njegovo jedno isto, što je i bitak njegov. Kao što dakle u bitku njegovom nema nikakva prije ni poslije, tako ga nema ni u bivstvovanju.[1]

Bilježke. 1. Vječnost božja nije drugo, nego sama njegova jednostavna i neograničeno savršena bit, koliko je bitak trajan i nepromjenljiv. Bog je dakle sam svoje trajanje. „Non aliud anni Dei“, veli sv. Augustin[2] „et aliud ipse Deus; sed anni Dei aeternitas est; aeternitas Dei ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile.“

2. Vječno i vječnost može značiti i nješto drugo, nego li što smo gore iztumačili. Kaže se na pr. ovo ili ono je vječno, jer će radi svoje stalnosti i jakosti dugo trajati; osobito za dušu čovječju i za život njezin poslije smrti veli se, da je vječan, jer ne će nikada postati. Rieč „vječan“ se ovdje uviek rabi u prenesenom smislu.

3. Težko sad nastaje pitanje, kako stoji vječnost božja prema vremenu, kako trajanje stvari u vremenu subivstvuje (coexistit) s vječnošću božjom? Spomenimo samo glavne stvari.

a) Kad je Bog stvorio sviet, začelo je sa svietom i realno vrieme. Trajanje vječnosti božje mora dakle obuhvatiti i trajanje svakoga realnoga vremena, ali vrieme nikoje ne može biti čest vječnosti, jer vječnost niti ima, niti može imati česti. Vječnost je božja tako uzvišena nad svako vrieme, kako je bitak njegov uzvišen nad bitak sva-

[1] „Deus non habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia haec sine tempore intelligi non possunt: est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens, in quo ratio aeternitatis consistit.“ S. C. Gent. l. 1. c. 15.

[2] In psal. 101.

koga bića ograničenoga; ali kao neograničen bitak njegov što obuhvata sve savršenosti ograničenih bića aktualnih i mogućih, tako i vječnost njegova obuhvata svako trajanje realnoga i mogućega vremena.

b) Vrieme i bića vremenita subivstvuju s vječnošću božjom, ali vrieme teče, a vječnost stoji. Ciela vječnost subivstvuje sa svakim vremenom i sa svakom česti vremena, dok svako vrieme subivstvuje samo s tolikom vriednosti vječnosti, koliko odgovara samomu vremenu. Stvari dakle i vrieme subistvuju s vječnošću božjom onda, kad stvari jesu, kad bivstvuju, kad imadu realni bitak, jer da nješto može subivstvovati s drugim, mora prije bivstvovati jedno i drugo. Kao što je dakle cio Bog nazočan u svakoj česti prostora, a prostorno biće zauzima samo stanovit prostor, koji odgovara samo njekoj vriednosti neizmjernosti božje, tako je cio Bog nazočan svakomu vremenitomu biću, a trajanje bića vremenitoga nazočno je samo njekolikoj vriednosti vječnosti božje.

c) Vječnost je božja absolutno svojstvo božje, koje čini, da je svim vremenima jednako nazočan, jer obuhvata sva vremena. Subivstvovanje pak je svojstvo božje relativno i uvjetno, te Bogu ne pripada od vieka. Radi toga, što Bog u vremenu, kad stvari začinju bivstvovati, tek začinje s njima subistvovati, ne nastaje u samom Bogu prije ili poslije. Subistvovanje je odnošaj stvaran doduše sa strane stvorova, ali nije stvaran sa strane božje, u kojem ne nastaje nikakva promjena.

d) Božja je vječnost vječni sada, za koji nema prije ni poslije. Za to se glagoli u raznim vremenima rabe drugačije o Bogu, a drugačije o biću vremenitom. Kad se na pr. veli: Bog je bio prije, nego što je sviet nastao, onda to znači, da božji sada nije začeo sa svietom; a kad se veli: da će Bog biti, kad na pr. dočne ovaj sviet, onda znači, da njegov sada neće onda dočeti.

Članak VI.

Neizmjernost božja.

Sve što jest, mora biti njegdje, jer čega nigdje nema, ono nije. Ali različiti su načini, kako može nješto biti u prostoru. Tielo je tako u prostoru, da je cielo tielo u cielom prostoru, koje zauzima, a nije izvan njega, kao što nije ni cielo u svakoj česti prostora, već manjoj ili većoj česti tiela odgovara i manja ili veća čest prostora (circumscriptive, contactu quantitatis). Netvarna substancija, budući da nema česti, ni može ovako biti u prostoru. Ona se ne može pružati u prostoru prostornošću, već se pruža životnom intenzivnošću (contactu virtutis) [1] Netvarna dakle substancija mora biti

1 Sv. Augustin veli za dušu čovječju: „non locali diffusione, sed quadam vitali intensione porrigitur.

ciela u cielom prostoru i ciela u svakoj česti prostora, u kojem jest; jer inače se u svakom prostoru ne bi nalazila jedanput, već nebrojeno puta. Ali i netvarna ograničena substancija može se nalaziti samo na njekom mjestu, tako da ne može u isto vrieme biti ili djelovati na različitim mjestima.

Bog očito ne može biti u prostoru kao tjelesa što su, već može biti tako u prostoru, kako su netvarne substancije; samo što bit njegova ne može biti ograničena ili izmjerena nikakvim prostorom. On je nazočan u svim stvarima i na svim mjestima, a da ga ona ne obuhvataju, već bit njegova obuhvata sve, te ne može nigdje ništa biti, gdje i on ne bi bio. Ovo svojstvo božje biti, što ona ne može imati granica, što nije nikakvim prostorom izmjerena, zove se neizmjernost božja. Neizmjernost se dakle božja razlikuje od neograničenosti božje, kojom se označuje, da savršenost bitka božjega nema granice. Neizmjernost božja razlikuje se i od posvudnosti božje (ubiquitas), koja samo to veli, da je Bog nazočan u svim stvarima i svim realnim prostorima, što god ih imade. Posvudnost dakle božja predpostavlja bivstvo drugih stvari, u kojima i uz koje Bog jest, i za to je posvudnost božja uviek ograničena, te ne mora Bogu nuždno pripadati, jer je on mogao i ne stvoriti svieta. Nasuprot je neizmjernost božja absolutno svojstvo božje biti.

Treba još i to da spomenemo, da se biće, kako školastici vele, može nalaziti u prostoru ili samom biti ili substancijom (per essentiam, per substantiam), ovako je tielo u prostoru, koji obuhvata, duša u tielu itd.; ili djelovanjem, moću (per potentiam), ovako se veli na pr. za kralja, da je u cielom svom kraljevstvu; i napokon per praesentiam, spoznanjem onoga, što se nalazi u prostoru, ovako je na pr. čovjek u sobi. Bog je na svaki ovaj način svagdje nazočan, ali jer se o neograničenom spoznanju i moći božjoj govori na drugim mjestima, označuje ovdje neizmjernost božja neograničenu nazočnost božje biti ili substancije. —

I. Bog je po biti svojoj posvudan.

Da je Bog nazočan u svim stvarima i svim realnim prostorima, dokazujemo ovako:

1. Bog je neograničeno savršen, te mu radi toga ne može nedostajati nikakva čista savršenost. Biti nazočan u kojoj stvari ili prostoru svakako je savršenost i to savršenost to veća, što je veći

prostor i što je više stvari, u kojima je biće nazočno. Nesavršenost nazočnosti samo je u tom, ako biće ne može biti drugačije nazočno, nego prostorno, t. j. da je u prostoru raztegnuto te nije cielo u svakoj česti prostora. Budući da je dakle nazočnost čista savršenost, mora Bog biti nazočan u svim stvarima i svim realnim prostorima.

2. Bog je prvi uzrok svih bića, što god ih ima. Kao prvi uzrok ne samo što je Bog svim stvarima dao bitak, već on svim stvarim bitak i podržava. Bitak je svake stvari sav kolik od Boga, ne samo po svojem postanju (stvaranju), već dokle god stvar jest, ostaje ona ens ab alio. Ni djelovati ne mogu stvari neovisno od prvoga uzroka, već su i u djelovanju ovisne od Boga. Ovo podržavanje svega bitka i sudjelovanje božje može izvoditi Bog kao prvi uzrok samo sam i neposredno. Kad ne bi tako bilo, valjalo bi reći, da su stvari, pošto su načinjene, postale bića o sebi, što je absurdno.

Ovo neposredno djelovanje božje, kojim sam bitak i djelovanje svega podržava, svakako zahtieva, da je moć božja najtjesnije nazočna cielomu bitku svih stvorova. Budući pak da je moć božja isto, što je i bit božja, to je i bit božja posvudna.[1]

Bilježka. Bog je dakle u svim stvarima substancijom svojom, ali kao uzrok, i za to različan od svih stvari. Bog je nadalje u svim stvarima savršenije, nego što su stvari same u sebi; jer stvari su same u sebi tako, da jedna čest tiela nije u drugoj, a Bog je cio u svakoj česti.

Da tako mora biti sliedi očito iz gornjih dokaza, ali nam ipak ne može nikakva predočba ove nazočnosti predočiti, jer svaka predočba uviek probudjuje u nama i misao na prostornu nazočnost.

[1] „Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. . . Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt, ut ex supra dictis patet (q. 7. a. 1.) Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime.“ S. Th. q. VIII. à 1.

2. Bog je po biti svojoj neizmjeran.

Kao što je izvjestno, da je Bog nazočan u svim stvarima i svim realnim prostorima, tako je opet nesumnjivo, da nazočnost njegova ne može biti ograničena nikojim prostorom.

1. Očevidno bi Bog radi neograničene savršenosti i kao prvi uzrok morao biti nazočan i u svim stvarima, koje bi mogao stvoriti. Ovakovih pak mogućih bića i prostora neizmjeran je broj.

2. Kad bi Bog stvorio kakav novi sviet, onda bi Bog zaista tek počeo biti nazočan kod onih stvari, koje bi postale, ali ne bi mogao tek početi biti ondje, gdje bi ovaj sviet nastao, jer nazočnost božja ne može biti u Boga, bića neograničeno savršenoga, djelomice in actu, a djelomice in potentia. Tako nije Bog, kad je stvorio ovaj sviet, mogao tek nastati ovdje, gdje je ovaj sviet nastao, kao da je došao ovamo, gdje ga prije nije bilo.

3. Kad bi ko rekao, da je nazočnost božja kojim god prostorom izmjerena, morao bi reći, da je Bog ili u kojoj točki, ili u njekom ograničenom prostoru svieta, ili u cielom svietu. Ali nijedno od ovoga ne može se složiti s neograničenom savršenosti bitka božjega. Uzmimo samo pitati, za što bi nazočnost božja morala biti ograničena ovim svietom? Ta Bog je mogao stvoriti i drugi koji od mogućih svietova, koji bi bio u drugom kojem mogućem prostoru, i tako bez kraja i konca. Iz ovoga opet sliedi, da nazočnost božja ne može biti izmjerena ili ograničena ni kojim prostorom.

Bilježke. 1. Neizmjernost je božju laglje dokazati, nego li je kako ponimati. Pitamo li, koliko se iz dosadanjega tumačenja i dokazivanje razbira, što je za pravo neizmjernost božja, moramo priznati, da ovo jako nesavršeno ponimamo. Ta sve, što smo do sad rekli o neizmjernosti božjoj, sadržano je u tom, da Bog mora biti i ondje, gdje bi stvari tek mogle nastati. Označili smo je dakle samo po odnošaju sa stvarima mogućima. Pogibao je dapače, da Boga pomišljamo, kao da je protegnut u neizmjernom prostoru. Stvar nam biva nješto jasnija, ako promislimo ovo. Istine, kao što su na pr. da nješto ne može ujedno biti i ne biti, da je cielo veće od česti itd. jesu ontologički zakoni, koji vladaju u svemu, što jest i što može biti. Gdje su ove istine? Jesu li one ograničene ikojim prostorom? Doista ne! One su neovisne o svakom ograničenom biću i prostoru, dok je svako biće i sav realni prostor njima podložan. Ovo nam je samo sobom tako jasno, da i ne pitamo, jesu li ove istine ovdje ili ondje. Mi ponimamo, da su nad svako bivstvovanje u prostoru uzvišene, te imadu svoju bit i tamo, gdje nema nikakva prostora, a opet ako ima gdje prostor

ili stvar, vriede i ondje, ne kao da bi došle onamo, gdje ih prije nije bilo. Pomislimo na pr. da se sav sviet brzinom svjetla giblje jednim smjerom, i ondje, kamo bi sviet došao za jedan dan ili za tisuću viekova, našao bi ove istine. Ovako po prilici moramo pomišljati i bivstvovanje bitka božjega. I Bog je sasvim neovisan o prostoru. On bivstvuje u sebi, i prije nego sviet što je bio, „bio je on sebi i sviet i mjesto i sve“ (Tertulijan cont. Prax. c. 5.) Dakako da je ogromna razlika i ovdje. Istine i principiji ontologički nemaju u sebi fizičkoga bitka, već samo u stvarima što obstoje, i u umu, koji ih shvata; ali metafizička je bit njihova neizmjerna: one imadu metafizičku vriednost svigdje. Bog pak imade fizički bitak, koji je zadnji razlog svake metafizičke istine, te mu za to ne može ne pripadati neograničena nazočnost, koja pripada metafizičkim istinama, jer on kao razlog ne može ne biti ondje, gdje je ono, čemu je razlog.

2. Kad se prema tomu pita, je li Bog i izvan granica svieta, ondje gdje nema ništa, valja reći: Bog je svagdje, dakle i ondje, ali ne kao u prostoru, jer ondje nema prostora. Kad bi pak ondje stvorio stvari, dakle i prostor, bio bi i ondje u prostoru, kao što je sada u onom, što ga imade, a da se ne bi u sebi nikako promienio.

3. Od tuda se takodjer vidi, da se iz djelovanja božjega, kojim nješto stvara i podržava u bitku, ne samo valjano izvodi, da je Bog po biti svojoj nazočan, gdje god ima stvari i prostora, već da se ovo djelovanje božje može nazvati njekim načinom i kao formalni razlog što se Bog nalazi u prostoru. Jer da je nješto doista u prostoru ili u stvari, nije dosta samo to, da je ondje, gdje je prostor ili stvar, već se povrh toga zahtieva njeki dodir. Ovaj je dodir kod tjelesa u protežnoj količini tjelesa, a kod netvarne substancije biva to moći ili djelovanjem. Tako i božjim djelovanjem nastaju stvari i prostor, a istim je djelovanjem i Bog u prostoru.

4. Samo je Bog po fizičkoj biti svojoj naprosto neizmjeran. Jer neizmjernost zahtieva, da je biće neizmjerno 1. cielom svojom substancijom svagdje, 2. da je svagdje po sebi, a ne slučajno (per accidens). Kad bi pak na pr. bivstvovalo samo jedno tielo, bilo bi ono svagdje, ali ne cielom substancijom, već bi u prostoru bila čest po čest. Kad bi ovo tielo imalo dušu, bila bi i ona svagdje, ali slučajno, za to na ime, što izvan ovoga tiela ne bi bilo ništa, dakle ne bi bilo ni prostora. A kad bi bilo još koje tielo, onda niti bi ono prvo tielo bilo svagdje, ni duša njegova, jer je ne bi bilo u drugom tielu. Bog je pak takav, da svojom substancijom mora biti u svakom prostoru, što bi ga goder moglo biti.

Članak VI.

Transcendentalna svojstva bitka božjega.

U ontologiji se dokazuje, da svakomu biću pripadaju tri svojstva, koja upravo tako nadmašuju svaki rod, kao i samo biće što ga nadmašuje, te se za to i zovu transcendentalna svojstva bića.

Svako je na ime biće upravo za to, jer je biće, upravo toliko jedno, istinito i dobro, koliko je biće. Budući pak da je i Bog biće, moraju i njemu ova svojstva pripadati.

I. Samo je jedan Bog.

Svako biće, budući da imade jednu nerazdieljenu ili nerazdjeljivu bit, mora biti jedno samom biti svojom.[1] Da je Bog jedan biti svojom, vidjeli smo, kad smo tumačili jednostavnost bitka božjega. Ali Bog nije jedan samo biti svojom, već je on jedan i brojem t. j. jedini; jer niti ima niti može biti više ovakvih bića, kakav je Bog, i kojim bi u pravom smislu pripadalo isto ime božje. Ovo sliedi:

1. Iz absolutne jednostavnosti i neograničene savršenosti božje. Da imade više bogova, morali bi se oni razlikovati ili vršću ili bar brojem. Jedno je pak i drugo absurdno.

Ne mogu se razlikovati vršću, jer:

a) Neograničeni i absolutni bitak ne možemo ponimati kao rod razdieljen u više vrsta, već je on uzvišen nad sve vrste i rodove.

b) Kad bi se bogovi vršću razlikovali, morao bi jedan imati njeku savršenost, koje drugi ne bi imao; jer kad bi svi imali iste savršenosti, ne bi se vršću razlikovali. A tad onaj već ne bi bio pravi Bog, komu bi nestajala koja savršenost.

Ne mogu se razlikovati ni brojem:

a) Kad u kojoj vrsti imade više pojedinaca, mora osim naravi svima zajedničke biti nješto premda se to samo virtualno razlikovalo od naravi, što čini, da je ovo upravo ovaj pojedinac. I ovo, što čini, da je nješto upravo ovaj subjekat, ne može se nalaziti u drugom subjektu, jer inače ne bi bilo više subjekata. Ono na pr., čim je Sokrat ovaj čovjek, ne može se nalaziti i u drugim

[1] „Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est, quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.“ S. Th. 1. q. 11. a 1.

ljudima. Kad bi dakle Sokrat bio upravo tim čovjek, čim je ovaj čovjek — Sokrat — ne bi moglo biti više ljudi; a ima više ljudi upravo za to, što je nješto drugo, čim je Sokrat ovaj subjekat, a drugo čovječja narav, koja se i u drugim ljudima nalazi. A u Bogu nema ovakve razlike; u njemu je sama narav individualna, za to ne može biti više nego jedan Bog. [1]

b) Da je više bića bilo kako mu drago jednako, mora ipak svako biće imati svoje vlastito bivstvovanje. Ima li dakle u kojoj vrsti više bića, mora svako od njih imati vlastito bivstvovanje, različito od naravi, koja se nalazi u svima. U Bogu pak se narav ili bit ni umom ne razlikuje od bivstvovanja. Ne može dakle biti više nego jedan Bog. [2]

c) Uzme li se, da imade više sasvim jednakih bogova, nastalo bi pitanje, koliko ih ima. Dva? Za što ne tri, četiri i t. d.? Stane li se kod ma kojega broja, ne može se ni za koji navesti razlog. Moralo bi se dakle reći, da ih je slučajno samo toliko, što je absurdno, ili da ih obstoji neograničen broj, što je opet absurdno.

2. Iz reda u svietu. Kao što se iz reda u svietu punim pravom izvodi bivstvovanje Boga, kao začetnika ovoga reda i upravljatelja svieta, tako se od tuda izvodi i da ima samo jedan Bog. Ako stalan red medju mnogim stvarima ne može nastati bez posebnoga uzroka, onda je ovaj uzrok reda morao biti ili causa per se ili per accidens. Per se je uzrok reda samo ono, što je fizički jedno. Da na ime više bića bude uzrok reda, treba najprije, da se ovi uzroci ujedine, da se slože: tad su samo per accidens uzrok reda. Da bi pak prvi uzrok reda u svietu bio uzrok per accidens, ne može se ponimati. *a)* Prvi i najviši uzrok reda u svietu mora biti i najsavršeniji uzrok reda; a ovakav je samo biće fizički jedno. *b)* Da imade više bogova, mogao bi red nastati samo tako, da se

[1] „Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura. Secundum idem igitur est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos.“ S. Th. 1. q. XI. ar. 3.

[2] „Esse proprium cujuslibet rei est tantum unum; sed Deus est esse suum; impossibile ergo est esse nisi unum Deum.“ S. c. G. l. 1. c. 42.

oni dogovore i slože; a tad bi već jedan bio ovisan o drugome, i to nuždno ovisan, jer inače ne bi mogao nastati trajan i stalan red. Tad pak ne bi nijedan bio biće absolutno i neovisno, dosljedno ne bi nijedan bio Bog.

Bilježke. 1. Bog je jedan najsavršenijim načinom. Budući da je Bog biće absolutno jednostavno, tako da nije sastavljen ni od roda i vrsti, ni od biti i bitka, kao što je svaki stvor ovako sastavljen, za to je Bog biće absolutno nerazdjeljivo, dakle je najsavršenijim načinom jedan po biti. Upravo je s toga najsavršenijim načinom i jedan po broju. Svaki stvor, premda je jedan brojem, može se pomnožati, ali ono biće, u kojemu se nikako ne razlikuje rod i vrsta, bit i bitak ne može se nikako umnožati.

Bog dakle ne samo da je upravo tako najvećma jedan, kao najvećma što jest, već je i upravo za to najvećma jedan, što najvećma jest; jer je upravo za to ovako jednostavan i nerazdjeljiv.

2. Da imade samo jedan Bog, tako se lahko izvodi iz pojma o Bogu, da ovo spoznanje nije ni u višebožtvu sasvim izginulo.

3. Mišljenje onih, koji su vjerovali u dva Boga, jednoga kao izvor i uzrok svega dobra, drugoga kao izvor svega zla, težka je zabluda. *a)* I zao Bog morao bi kao biće biti nješto dobro; jer je sve što jest, koliko jest, dobro. Zlo može biti samo u subjektu kao privacija ili negacija. *b)* Hipotezom, da ima dobar i zao Bog, tek se ne dade iztumačiti izvor zla. Ako su oba Boga jednako moguća, onda zao Bog nije mogao dopustiti dobromu, da čini dobro, i obratno. O dogovoru ne može biti govora, jer jedan mora absolutno nuždno mrziti dobro, a drugi zlo. Ako li bi koji bio mogućniji, morao je zapriečiti drugoga u djelovanju njegovom, te bi u svietu moralo biti ili samo dobro ili samo zlo.

2. Bog je absolutna istina.

Ponajprije se veli za spoznanje, da je istinito, ako odgovara predmetu (logička istina); nadalje za stvari, ako odgovaraju ideji svojoj (istina ontološka ili bitna); i napokon za govor, ako odgovara mišljenju (moralna istina). Moralna istina ili istinitost spada medju moralna svojstva božja, te ćemo ovdje pokazati samo ostalo dvoje: da je na ime Bog absolutna istina u ontološkom i logičkom smislu.

1. Svako je biće u ontološkom smislu upravo toliko istinito, koliko je biće. Jer koliko nješto jest, toliko se može spoznati, toliko može odgovarati spoznaji uma. Za to veli sv. Augustin: „Verum est id, quod est.“ Može se nadalje reći, da je biće tim istinitije, čim podpunije i savršenije odgovara pravoj i savršenoj ideji svojoj. Za to je Bog neograničena ontološka istina, jer je bitak

*

njegov neograničen, te podpuno odgovara spoznanju, ideji, koju on imade o sebi: bitak je dapače božji samo spoznanje njegovo.[1]

2. Za spoznanje se veli, da je istinito, ako odgovara predmetu; osnov dakle i princip logičke istine jest ontološka istina spoznanoga predmeta. Ako se prema tomu predmet očituje umu ne kako god, već podpuno i savršeno, onda je upravo toliko istinito spoznanje, koliko je ontološki istinit sam predmet. Jer se pak neograničena bit božja ne samo podpuno i savršeno očituje spoznanju božjemu, već je jedno isto s tim spoznanjem, to je i spoznanje božje neograničeno istinito; a jer je spoznanje božje sama bit njegova, to je i spoznanje njegovo absolutna i neograničena istina.

3. Spoznanje je božje nadalje prva istina, jer Bog u biti svojoj vidi ideje svega, što mi spoznajemo kao istinito, te je u istoj biti božjoj posljednji razlog svemu, što mi kao sigurno i nuždno spoznajemo.

3. Bog je neograničeno dobro.

1. Kao što je sve, što jest, toliko istinito koliko jest, jer se može spoznati, tako je toliko i dobro, jer se može htjeti. Dobrota je na ime savršenost bića, kolike je sposobno, da djeluje na volju ili težnju. Za to sve, što je dobro, mora biti u sebi savršeno i primjereno drugomu; prvo je absolutni elemenat dobrote, a drugo relativni.

Prema tomu se i dieli dobrota na bitnu i relativnu. Bitno je dobro biće samo sobom, ako imade sve, što je primjereno naravnoj, sjetilnoj ili umnoj težnji njegovoj. Relativno je dobro biće, koliko može usavršiti drugo biće ili koliko je drugomu primjereno. U svakom smislu imade ono, što je dobro, svojstvo svrhe.

Nadalje se dobro dieli na naravno i moralno dobro. O moralnoj dobroti božjoj, koliko znači moralnu savršenost ili svetost i dobrostivost, govori se na drugom mjestu, te ćemo ovdje dokazati, da je Bog po naravi neograničeno dobro u smislu absolutnom i relativnom.

2. Božji je bitak neograničena i absolutna bitna dobrota. *a)* Ako je svako biće toliko bitno dobro, koliko imade bitka, koliko je savršeno i stvarno (in actu), onda je Bog, koji je neograničeni bitak, sama stvarnost i čisti čin (actus purissimus), neograničeno dobro. I ova neograničena savršenost bitka božjega uzvišenim načinom obuhvata sve savršenosti svih bića, koja iz njega, kao prvoga ali dvoličnoga uzroka (causa aequivoca), izviru. Za to je u Bogu najveća, neograničena dobrota, te ona sasvim izpunja i zadovoljava volju božju; jer što god bi se moglo htjeti izvan Boga, sve to imade on neograničeno savršenim načinom u svojoj dobroti.[1]

b) Kao što je Bog uzrok svih stvari, tako je i posljednja svrha njihova. Od Boga imade sve, što izvan njega obstoji, svoj bitak, k Bogu je sve kao k posljednjoj svrsi upravljeno. A jer sve, što je svrha, može samo toliko biti svrha, koliko je nješto dobro, mora Bog kao zadnja svrha biti od svih dobara najveće dobro.

3. Bog je neograničena dobrota u relativnom smislu. Svako biće izvan Baga imade samo toliko savršenosti i bitka, koliko ga je dobilo djelovanjem prvoga uzroka. Jer pak svakim djelovanjem nastaje učinak, kojim god načinom sličan svomu uzroku, to svako biće stvoreno, koliko god ima i može imati savršenosti, toliko naliči prvomu uzroku, Bogu. Savršenost se pak bića začinje težnjom za svrhom, a dovršuje se, kad je biće svoju svrhu polučilo, i za to svako biće ide za svrhom i u polučenoj svrsi miruje. Polučujući pak biće svoju svrhu, polučilo je svoju savršenost, a tim ujedno svoj stupanj sličnosti s bitkom božjim. Težeći dakle svako biće za svojom svrhom, teži za Bogom. Za to je Bog doista posljednja svrha svakoga bića, za to i najveće dobro za svako biće. Ovo se dakako najjasnije vidi u čovjeka, koji spoznavajući Boga razumnom težnjom, ide za tim, da mu postane sličan; razumnom dakle voljom teži za Bogom kao posljednjom svrhom svojom. Druge stvari teže za svrhom, dakle za Bogom, ili koliko samo sjetilno dobro spoznavaju ili bez svakoga spoznanja po naravnom nagonu.[2]

[1] „Esse autem Dei non solum est comforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere.“ S. Th. 1. q. 16. a. 5.

[1] „Sic enim bonum Deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter: in causa autem aequivoca invenitur excellentius. . . Sic ergo oportet, cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur Deus summum bonum.“ S. Th. q. 6. a. 2.

[2] „Omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse. Et sic eorum, quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum

Bilježke. 1. Samo Bog je dobar samom biti svojom. Samo Bog imade po samoj biti svojoj sve savršenosti, što god ih imade, te je posjedom neograničene savršenosti svoje blažen, ne tražeći ništa izvan sebe kao svrhu. On je dakle sam sobom i sam po sebi neograničeno dobro. Sve pak drugo, što nije Bog, imade samo toliko savršenosti, koliko ih je primilo, za to ako i jesu sva bića zaista dobra u sebi, koliko jesu, to ipak nemaju ove dobrote svoje po biti svojoj, već je dobrota njihova primljena dobrota i samo slaba sjena neograničene dobrote božje.[1]

2. Kao što biće, koje o sebi jest, ne može imati granice bitka, tako ni dobro, koje o sebi jest, ne može imati granice dobrote; u njemu ne može nestajati dobrote, ne može biti ništa, što ne bi bilo dobro.

4. Bog je absolutna ljepota.

1. Rekli mi s Platonom da je ljepota splendor veri, ili sa sv. Augustinom, da je splendor ordinis, ili sa sv. Tomom: Pulchra dicuntur, quae visa placent, možemo iz svake ove oznake izvesti bitne elemente ljepote.

Liepo radja u nama njeku ljubav ili nasladu, što su čini volje. Liepo se dakle odnosi na volju, a jer je pravi predmet volje dobro, mora liepo biti i dobro. Liepo se ipak razlikuje od dobra. Volja teži za samim predmetom, koliko je dobar, a liepim se nasladjuje, koliko ga samo spoznaje. Liepo je dakle predmet spoznanja, predmet uma.[2] Prema tomu mora liepo biti i istinito. Ali kao što nije sve liepo već zato, što je dobro, tako nije ni samo za to, što je istinito. Liepo je samo ono, što je savršeno, harmonično i jasno ili sjajno. Savršenost i harmonija čini i dobrotu pred-

seipsum, quod est proprium creaturae rationali. Quandam vero cognoscunt aliquas participationes bonitatis; quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente. S. Th. q. 6. a. 1. ad 2.

[1] „Aliud bonum est, quod summe ac per se bonum est et non participatione alicujus boni, sed propria natura et essentia; aliud participando bonum et habendo Habet autem de illo summo bono, ut bonum sit.“ Sv. Augustin. De mor. Manicheor. l. 2. c 4.

[2] „Pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in aspectu seu cognitione quietetur appelitus. Itaque pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet.“ S. Th. 1. 2. q. 17. a. 1. ad 3.

meta, te se prema tomu liepo razlikuje od dobra jasnoćom ili sjajem. Jasnoća je doduše bitna istini, pa ipak nije svaka jasna istina i liepa, jer svaka ne djeluje na volju i ne radja u nama ljubavi i naslade, a to za to ne, jer nema harmonije, jer ne gledamo u njoj jedinstva u različnosti. Za to pravo veli Plato i sv. Augustin, da je ljepota splendor veri, splendor ordinis.

2. Sva se ova bitna svojstva ljepote nalaze i u Bogu. *a)* Savršenost je božja upravo neograničena, jer je on čisti čin, čista stvarnost. *b)* Red i harmonija je u Bogu takodjer neograničena i s obzirom na bit njegovu i s obzirom na djela njegova. Bit je božja absolutno jedinstvo, pa opet obuhvata sve moguće savršenosti bitka, koje su u njemu ostvarene u najvišem stupnju. Pojedine savršenosti, što ih mi ograničenim umom svojim u Bogu razlikujemo, u njemu su jedna ista neograničena bit. Za to je u Bogu najsavršenije jedinstvo, najsavršenija harmonija. Isto vriedi i za djela njegova. Bog je kao tvorni uzrok jedini princip svega, što obstoji. Za to su u njemu uzorne ideje svakoga bitka, a ove opet sve u jednoj ideji. On je nadalje jedina svrha svega; k njemu je sve upravljeno. I u ovom je smislu u Bogu najsavršenija harmonija.

c) I sjaj pripada Bogu u najsavršenijem smislu. Bog je substancijalno neograničeno spoznanje, a isto tako i absolutna neograničena istina, pa za to i najinteligibilniji bitak, kao što je i uzrok svake inteligencije. U ovom je uzvišenom i duševnom smislu Bog neograničeno svjetlo i sjaj, koji obasjava sve, što se može sjajna pomisliti izvan njega.

Bog je dakle najsavršenija, neograničena ljepota.

Bilježke. 1. Ljepota božja ne smije se pomišljati, kao svojstvo različno od same biti njegove. On nije liep ljepotom, koja bi bila nješto drugo, nego je on sam. Za to je Bog ljepota sama, koja niti se mienja niti može rasti i padati; on je sav liep, on je vječna absolutna ljepota.

2. Bog je kako uzrok, tako i najviši uzor i cilj svake ljepote. Kao prvi uzrok dao je on svim bićima ne samo da jesu, već i da su liepa, koliko su liepa. Za to je pravo rekao Boetije: „Mundum mente gerit pulchrum pulcherrimus ipse.“ Kad umjetnik stvori liepo djelo, stvorio ga je, kako ga je umom zamislio; a ovaj mu je od Boga, kao što je i djelo njegovo samo njekoliko savršen odsjev bezkonačne ljepote božje.

3. Akoprem mi znademo, da je Bog najveća, neograničena ljepota, te da su u njemu najsavršenijim načinom svi objektivni uvjeti ljepote, mi ga ipak ne gledamo onako, kakav je on u sebi. Za to možemo više uživati razmatrajući, kako nam je umjetnik u kakvom remek djelu zorno predočio na pr. što god od svojstva božjih ili iz njegove providnosti, nego li razmatrajući Boga samoga. Ovomu je razlog, što smo mi ne samo umna, nego i sjetilna bića. Samo ljudi čista srca i velikani u duševnom životu mogu uživati nadosjetnu ljepotu božju, ali ju onda oni uživaju neopisivim načinom, te gore neizrecivom požudom za neograničenom ljepotom njegovom.

Treći dio.

Život božji ili imanentno djelovanje božje.

Poslije onoga, što smo do sada kazali o božjem bivstvovanju i bitku, ne trebamo napose dokazivati, da je Bog netvarna živa substancija, da je on živi osobni duh. Život je na ime čista savršenost, koja čini, da živo biće imade samo u sebi princip gibanja ili djelovanja; a stupanj savršenosti života ravna se po savršenosti bitka, koji živi. Bog dakle, budući da je on biće neograničeno savršeno, mora da živi ne kako god, već neograničeno savršenim i neovisnim životom; a jer je biće absolutno jednostavno, ne može on samo imati život, već on *jest* sam svoj život.[1]

Život je to savršeniji, što je on imanentnije i neovisnije djelovanje. To se vidi već iz načina, kako živu biline, životinje, čovjek. A u čovjeku je najimanentnije djelovanje, djelovanje duše njegove: spoznanje i htijenje. Ovo djelovanje čini i život božji; Bog živi, jer spoznaje i hoće.

U ovom nam dakle dielu valja razpraviti o *sponaznju* i *htijenju* božjem. A budući da je htijenje božje, premda je po sebi imanentno djelovanje, ipak princip spoljašnjega djelovanja, te se prema tomu zove *moć*, govoriti ćemo i o moći božjoj.

[1] Izporedi S. Th. q. 18. a. 1—3.

Glava I.

Znanje božje.

Članak I.

O znanju božjem u obće.

I. Bog je neograničeno umno biće.

Istinitost ove tvrdnje dokazuje se a posteriori i a priori.

1. Već iz dokaza, koji dokazuju bivstvo božje, osobito iz fiziko-teleološkoga dokaza sliedi nesumnjivo, da Bog kao uzrok reda i savršenosti u svoj prirodi mora biti biće umno.

2. Bog ne bi mogao biti prvi uzrok svega, što obstoji, kad ne bi na svoj način obuhvatao sve savršenosti stvorova. A medju stvorovima imade i takvih, koji imadu um, mora dakle i u Bogu biti um.

Bilježka. Ovim se dokazom ne misli samo toliko reći, da je Bog uzrok i umnih bića, kao što je uzrok bića organskih, uzrok gibanja i t. d. Za to, što je na pr. Bog uzrok organskih bića, ne velimo da je i Bog organsko biće, jer „biti organsko biće“ jest savršenost nečista, koja označuje samo njeki stupanj savršenosti, te po samom pojmu svojemu obuhvata i nesavršenost. Ne tako spoznanje. Spoznanje je čista savršenost, koja po svomu pojmu nije ograničena. U ovom se dakle dokazu hoće da kaže: Bog ne bi mogao dati stvoru da spoznaje, da ima um, kad sam ne bi spoznavao i imao um.

3. Umom nješto shvatiti ili ponimati znači stvar, koja se shvata, njekim netvarnim načinom u sebe primiti. Ponimanje je dakle velika savršenost bitka, koja čini, da i druge stvari, dakako na netvarni način (secundum esse intentionale), u sebe primamo. Ova je savršenost to veća, što je savršeniji bitak umnoga bića, i što je od tvari udaljeniji. Jer pak Bog obuhvata sav bitak, jer je biće absolutno jednostavno i netvarno, mora da je biće najumnije.

2. Bitna savršenost znanja božjega.

Kad tvrdimo, da Bog spoznaje, moramo, da tvrdjenje naše bude istinito, iz spoznanja izlučiti sve, što god sadržava kakvu nesavršenost, jer se nikakva nesavršenost ne slaže s absolutnim i neograničenim bitkom božjim. Za to:

1. Spoznanje nije u Bogu akcidens, već je substancija. Razmatrajući jednostavnost božju vidjeli smo, da Bog sve ono, što imade, i jest. Prema tomu niti se može u Bogu um, — moć koja spoznaje — pomišljati kao svojstvo, koje bi usavršavalo substanciju božju, niti se spoznanje može ponimati kao čin različan od same substancije božje.[1]

2. Za to se pravo kaže, da je Bog znanje, mudrost, koja o sebi i za sebe jest (subsistens). A kao što Bog za to, što je bitak o sebi (esse subsistens), obuhvata sve savršenosti cieloga bitka, tako mora da obuhvata intenzivno i ekstensivno sve savršenosti znanja, jer je znanje o sebi. Znanje je dakle njegovo neograničeno savršeno.

Za to 3. božje znanje ne može biti samo kakvo mnijenje ili dvoumljenje, već je absolutno istinito i neprevarljivo.

4. Znanje božje ne može sastojati od mnogih sljedovnih čina, već je ono jedan vječni nepromjenljivi čin, jedna neograničeno savršena spoznaja, misao, ideja.

5. Iz toga sliedi, da Bog ne može doći do nove spoznaje spajajući i raztavljajući ideje (dividendo et conponendo), kao ni umovanjem (ratiocinio, discurrendo) što ne može spoznati što novo. Naše je znanje to sigurnije, što bolje spoznajemo razlog pojedinim istinama, i ako ovaj razlog ne gledamo u samoj evidentnoj istini, ima u našem razumnom spoznanju uviek više čina. U Bogu to ne može biti tako, već on sve razloge, dakle i sve prednjake i izvode spoznaje jednim činom, jednim neposrednim zorom.[2] Iza toga se vidi, da mi nikakvim pojmom ne možemo spoznati uma božjega i znanja njegovoga, kako u sebi jest.

---

[1] „ . . . est necesse dicere, quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile“. S Th. I. q. XIV. a. 4. corp

[2] „in scientia divina nullus est discursus; quod sic patet In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum; sicut

Članak II.

Predmet znanja božjega.

Kad se pita za predmet spoznanja božjega, onda se pita, što sve Bog spoznaje, a na to valja da se odgovori: Bog sve spoznaje, njegovo je znanje sveznanje. Ovo je sveznanje božje doduše u sebi (entitative) jedan jedinstven čin, ali s obzirom na ono, što spoznaje (terminative), neograničenoga je obsega. Za to ćemo predmete spoznanja božjega razmotriti po njekim vrstama napose.

I. Bog sama sebe najsavršenije i podpuno spoznaje (comprehendit).

Kao što se u obće luči dvojako spoznanje stvari: da li stvar jest i što i kakva jest, tako može i subjekat sama sebe spoznati ili tako, da si je samo svjestan sebe, ili da spoznaje i narav svoju. Samosviest tako je naravna razumnomu biću, da ono ne može ne imati samosviesti, dok je god pri razumu, jer je upravo svojstveno duševnoj substanciji, da se ona spoznanjem vraća u samu sebe, da je sebe svjestna. Za to ovoga ne trebamo za Boga napose dokazivati, već ćemo odmah pokazati, da Bog sama sebe najsavršenije spoznaje.

1. Savršenost spoznanja stoji do toga: *a)* kako je savršen um, koji spoznaje, *b)* kako je savršena spoznatljivost (intelligibilitas) onoga, što se spoznaje, i *c)* kako je savršena nazočnost predmeta u umu, ili što je tjesnije predmet spojen s umom. Razmotrimo ove

cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quae successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus; puta si partes intelligamns in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva. S. Th. 1. c. a. 7. corp.

uvjete u Bogu. Um je Božji sama neograničeno savršena bit božja, te ga mi razlikujemo od biti samo radi toga, što Boga nesavršeno spoznajemo. Spoznavajući pak Bog sebe, narav svoju, spoznaje predmet neograničeno spoznatljiv. Svaki je na ime predmet sam sobom to spoznatljiviji, što savršeniji je njegov bitak i što je od tvari udaljeniji.[1] Narav je pak božja neograničeno savršeni i netvarni, dakle najspoznatljiviji bitak. Kako se iz ovoga vidi, u Boga je um i predmet podpuno razmjeran: neograničeno savršen jedan i drugi, a opet je jedan s drugim najtjesniji vezan, za to valja da kažemo, da neograničeno savršeni um božji neograničeno inteligibilnu narav svoju neograničeno savršeno i podpuno spoznaje (comprehendit).[2]

Bilježke. 1. Kad se kaže, da Bog sebe podpuno spoznaje i obuhvata (comprehendit), ne bi iz toga valjalo izvesti, da je on ograničen, jer je obuhvaćen umom. Bog se ne obuhvata tako, kao da je različno ono, što obuhvata, od onoga, što se obuhvata, već se samo veli, da nema ništa u Bogu, što on ne bi spoznavao, a spoznanje je opet njegovo tako neograničeno, kako je neograničen i bitak njegov.

2. Bog je najprvi i neposredni predmet znanja svoga. Duša naša ne može sebe najprije i neposredno spoznati, jer mora prema sjetilnoj naravi čovjeka biti najprije od osjetnih utisaka pobudjena. Sjetilno spoznanje naše doduše prati samosviest, da je to naše spoznanje, ali tek netvarni princip može sama sebe spoznati u djelima svojima. Kod čistoga duha je nasuprot prvi i neposredni predmet spoznanja sama njegova

[1] Spoznanje je duševni čin, kojim um predmet duševnim načinom u sebe prima, u sebi izrazuje. Što je dakle predmet duševniji, od tvari udaljeniji, to se podpunije može izraziti duševnim činom, i to ga savršenije um može u sebe primiti. Tim se ne misli reći, da ovo vriedi za svaki um, jer što je um ograničeniji, to nesavršenije spoznaje svoj predmet, bio on upravo najinteligibilniji.

[2] „Deus perfecte comprehendit se ipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem; non autem quando cognoscitur per aliquam rationem prohabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid, secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo: quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia seperatus Deus cognoscitivus est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum comprehendit". S. Th. 1. q. 14. a. 3. corp.

bit, jer mu je ona predmet podpuno razmjeran i najunutrašnjim načinom nazočan.

3. Iz toga, što Bog sebe najsavršenije spoznaje, jasno se vidi, kako je absurdno mišljenje pantejistva, kad vele, da Bog sebe upoznaje iz svieta. Kao što biće na ime, koje o sebi jest, ne može biti ni u čem samo moguće, te se ne može razvijati; tako ni onaj, koji je sam o sebi um, ne može biti samo in potentia uman, već um njegov mora biti čisti čin. Absurdan je nadalje i način, kako se Bog po mišljenju pantejista upoznaje. Bog je na ime imao proizvesti sviet bezsvjestno, i tek u svietu i iz svieta imao je doći do samosviesti i do spoznanja sebe. Da je Bog proizveo sviet nesvjestan, morao bi bio djelovati onako kako djeluju stvari prirodne, koje niti spoznavaju sebe niti svrhe, za koju djeluju. Ali prirodna bića djeluju ovako, što imadu od drugoga ovakvu narav i njekoj svrsi upravljeno djelovanje. A nije li upravo ovakva i narav božja, upravljena na to, da se iz stvorova upoznaje? Ovo nije moguće, jer on imade narav svoju o sebi, te bi si sam ovakvu svrhu morao postaviti i za njom ići, a to znači, da bi on već morao biti actu uman, a ne samo potentia.

2. Bog spoznaje i sve, što je moguće, kao i sve ono što spoznaje, što god je izvan njega bivstvovalo, što bivstvuje ili će bivstvovati.

Da Bog spoznaje sve, što god je moguće, izvodi se iz toga, što on sebe neograničeno savršeno i podpuno spoznaje. Ovakvo na ime spoznanje zahtieva, da predmet bude spoznan, kako je spoznatljiv t. j. kako god se može spoznati. A predmet je spoznatljiv ne samo po tom, kako u sebi jest, već i s obzirom na sve moguće odnošaje s drugim bićima. Bit pak božja, budući da je sam bitak, mora da obuhvata uzvišenim njekim načinom sve, što može imati bitak u kojoj god mjeri. Za to je sve, što god je moguće, samo za to moguće, što ima njeku ograničenu bit, koja odgovara ili nalikuje njekomu stupnju neograničenoga bitka božjega. Spoznavajući dakle Bog podpuno svoju neograničenu bit, mora da spoznaje one nebrojene ograničene stupnjeve, kako nješto može imati ograničen bitak ili kako nješto može ograničenim načinom izražavati njeki stupanj neograničenoga bitka t. j. on spoznaje sve moguće ograničene biti ili ti sve, što god je moguće.

Nadalje, budući da Bog sebe neograničeno savršeno spoznaje, mora on neograničeno savršeno spoznavati i moć svoju; što opet može samo tako, ako spoznaje sve ono, što god bi mogao proizvesti: a to je sve, što god je moguće. Ovo je još očitije, ako iztaknemo, da je spoznanje božje sama bit božja. Tad na ime svi učinci,

koji u Bogu kao prvom uzroku od vieka jesu, obstoje i u umu božjem.[1]

2. Samo je Bog biće, koje o sebi bivstvuje, a sve drugo, što nije on, ne može bez njegovoga djelovanja ni bivstvovati ni djelovati. Za to je Bog biti svojom i djelovanjem nazočan u svim stvarima. Kad dakle ne bi spoznavao sve, što god izvan njega u koje god vrieme obstoji, ne bi ni sebe podpuno spoznavao. Nadalje, božje je spoznanje substancijalno spoznanje, koje od vieka o sebi jest; ono je jedan vječni zor (contuitus) svega, što je istinito. A sve što god jest ili biva, upravo za to, što jest ili biva, jest nješto istinito, i za to mora biti spoznano od onoga, koji zrije sve, što je istinito.

Bog dakle spoznaje sve substancije, što god će jedanput u vremenu obstojati, a spoznaje ih sasvim podpuno, pa za to spoznaje i sve akcidente: sve promjene, što god će se u njima dogoditi.

Bilježke. 1. Premda Bog spoznaje sebe i sve izvan sebe, to je ipak Bog jedini glavni i formalni predmet svoga spoznanja.

Jedini je Bog glavni predmet svoga spoznanja, jer on sve spoznaje, kako je š njim u odnošaju. Budući da na ime Bog najsavršenije spoznaje sve, što spoznaje, mora on sve onako spoznavati, kako stoji prema njemu, jer se stvari najsavršenije spoznavaju, kad se spoznavaju u posljednjim i najvišim uzrocima. A Bog ne samo što je tvorni uzrok svega što jest, već je on svemu i uzor i svrha.

Bog je nadalje i jedini formalni predmet svoga spoznanja. Pod formalnim predmetom razumievamo ovdje ono, po čem u obće nješto može biti predmet moći, ovdje dakle spoznanja. Materijalni na pr. predmet volje jesu stvari, koje su dobre, a formalni predmet jest dobrota sama, jer volja hoće nješto samo koliko je dobro. Tako je materijalni priedmet spoznanja sve, što um može spoznati, a formalni je predmet ono, što upravo odredjuje moć, da spozna koji predmet. Za to se materijalni predmet spoznaje po formalnom i u formalnom. Ovako je samo božja bit formalni predmet spoznanja božjega, jer ništa osim nje ne može odrediti uma božjega na spoznanje. Božji je na ime um i spoznanje sama bit njegova, te je tako nemoguće, da bi što izvan Boga njega moglo odrediti, da spoznaje (ad actum cognoscendi), kako

[1] „Manifestum est, quod (Deus) seipsum perfecte intelligit. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est, quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipse est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quod ipsum esse Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem". S. Th. l. c. a. 5. corp.

je nemoguće, da ga što drugo odredi, da bivstvuje. Bog dakle spoznavajući svoj neograničen bitak spoznaje u njemu i sve što nije on.

Iz toga ipak ne sliedi, da Bog ne bi spoznavao i same druge predmete, njihov na ime bitak u sebi. Drugo je nješto: „spoznavati u sebi“ i „spoznavati bitak kakav je u sebi“. Na prvi način može Bog samo sebe „u sebi spoznavati“, jer samo njegova bit odredjuje njegovo spoznanje. Druge predmete spoznaje Bog spoznavajući neograničeni svoj bitak, spoznaje ih dakle u sebi, u bitku svojem, ali mu ovaj predočuje i bitak ograničenih bića, kakav je u sebi. Bog dakle ne spoznaje u svojem bitku tobože samo kao sliku ograničenih bića, već i sam bitak njihov. [1]

2. Spoznavajući Bog sve, što je moguće, i sve, što jest ili će ikada biti, spoznaje on i neograničeno po množini. Ovo su nijekali njeki stari filozofi, koje spominje sv. Augustin, [2] a nijekao je i Wicleff. [3]

Nema sumnje, da je neizmjeran broj bića mogućih s obzirom na stupnjeve savršonosti bitka, i s obzirom na broj bića u svakom stupnju savršenosti. Nadalje će čini uma i volje onih bića, koja budu trajala bez dočetka, biti svakako bezkonačni. A neograničeni um božji obuhvata svakako i sva moguća bića, kao i sve misli što obuhvata i sva htijenja bića vječnih. [4] Sv. Toma tumači to iz naravi spoznanja božjega. Sjetilna spoznaja predočuje nam samo pojedino. Umna spoznaja predočuje nam narav vrste, te nam ovako njekim načinom predočuje i neograničen broj bića stanovite vrste, ali ne kao pojedinke (individua), jer nam predočuje samo istu narav svih, a ne ono, po čem se razlikuju kao pojedinci. Bog pak u biti svojoj spoznaje ne samo narav vrste, već i pojedinke. [5] Da Bog spoznaje neizmjerno slažu se svi katolički mudroslovci, ali se opet ne dade tajati, da toga ograničen

[1] „Etsi aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura . . . Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso“. S. Th. l. c. a 6. ad 1.

[2] De civ. Dei l. 12. c. 17.

[3] „Deus nec de facto producit infinita nec intelligit“.

[4] „Respondeo dicendum quod Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea, quae sunt in potentia, vel sua, vel creaturae — haec autem constat esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita“. S. Th. 1 c. a. 12. corp.

„Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine“. Ibd.

[5] „Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis. Unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen non in quantum distinguntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura specie, propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. — Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt, vel esse possunt; non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta“. l. c.

naš um ne može ponimati. Da se njekako približimo istini, valja da razlikujemo ovo dvoje: „neograničeno mnogo se spoznaje“ i „neograničena količina bivstvuje“. Ovo drugo je sasvim nemoguće. Neograničena količina je samo po mogućnosti neograničena t. j. misli, koliku hoćeš količinu, možeš je u viek pomišljati još veću. Za to neograničen broj bića ne može nikako zajedno obstojati. Misli i htijenja bezkonačnih bića biti će svakako neograničen broj, jer će slieditи jedan iza drugoga bez kraja i konca, te se ne će nikada dovršiti. I ova je dakle množina samo potencijalna; ali budući da Bog sve ove čine spoznaje, to su ovi za neograničeni um božji i samo za nj množina aktualna. [1]

Valja nadalje razlikovati i samo spoznanje neograničene množine. Neograničenu količinu možeš pomišljati kao brojeći je ili leteći umom po njoj, spoznavajući jednu čest za drugom. Ovako ne može ni koji, pa ni božji um, spoznati neograničenu količinu. Ali se može neograničena množina spoznati u jednom, i ovako Bog, spoznavajući svoju bit, spoznaje neograničeno, jer u biti svojoj spoznaje sve, što je možno i sve, što će ikada biti. [2]

2. Bog od vieka spoznaje buduće slobodne čine.

Da Bog od vieka spoznaje i sve buduće dogadjaje, ne bi upravo trebalo napose dokazivati, jer kad se dokazalo, da Bog od

[1] „Actus illi constituunt unum totum infinitum potentiale successivum, quantum ad realem essentiam et existentiam, sed hoc totum in scientia divina est simul infinitum actuale, quoniam simul totum cognoscitur“. Ruiz. De Scientia Dei. Disp. 20. sect. 3. Izp. Kleutgen. Institutiones Theol. pag. 264—267.

[2] „De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita“. L. c.

vieka spoznaje i sve ono, što nije Bog, onda je već dokazano, da on spoznaje i sve buduće dogadjaje. Jesu li budući dogadjaji učinci nuždno djelujućih uzroka, nema nikakve težkoće ponimati, da ih Bog od vieka spoznaje, jer on podpuno spoznaje sve uzroke, mora dakle da spoznaje i sve njihove učinke. Osvrćemo se za to samo na buduće slobodne dogadjaje poglavito radi toga, što ih je bilo, koji su tvrdili, ili da Bog ne spoznaje buduće slobodne čine,[1] ili da se sve nuždno dogadja, jer nijesu znali, kako bi slobodne čine doveli u sklad sa sigurnim znanjem božjim.

Narav je na ime budućih slobodnih čina takva, da oni prije odluke volje nijesu ni u uzroku opredieljeni ili nuždno sadržani, pa se dosljedno ne mogu ni sigurno spoznati u uzroku. Volja se može odlučiti za ovo ili za ono, a može se i ne odlučiti ni za koje od obojega, akoprem su tu svi uvjeti. Samo neograničeno dobro (bonum infinitum), i to ako se neposredno i u sebi spoznaje, tolike je moći, da ga volja ne može ne htjeti. Slobodni se dakle čini slobodnih uzroka ne mogu sigurno spoznati, akoprem su spoznani i sami uzroci i sve prilike, već se mogu samo s većom ili manjom sigurnošću nagadjati. Božje pak znanje ne može nikako biti samo više ili manje vjerovatno nagadjanje, već mora biti sa svim sigurno spoznanje.

1. Sveznanje božje zahtieva, da Bog spoznaje sve buduće dogadjaje, dakle i slobodne čine, jer je on u svim uzrocima nazočan i u svima djeluje. A jer je spoznanje božje jedan vječni čin, te se ono ne može postepeno usavršavati, ne može Bog ništa spoznati u vremenu, čega nebi od vieka spoznavao. Za to, kad Bog ne bi od vieka spoznavao slobodne buduće čine, ne bi ih ni poslije mogao spoznati. U vremenu može doduše nješto nastati, a da se u Bogu ništa ne promieni; jer tako nastaje samo novi vanjski terminus vječnoga nepromjenljivoga čina božjega. Ali kad bi Bog u vremenu nješto novo spoznao, onda bi u samom njegovom spoznanju nastala stvarna promjena; nastala bi na ime nova spoznaja, koja nije prije bila u njemu.

2. Bog je svojom nepromjenljivom vječnošću nazočan svim vremenima. Stvari su i. dogadjaji budući ili prošli samo s obzirom na medjusobni odnošaj, ili s obzirom na vrieme, u kojem još nijesu,

[1] Ovako na pr. i Cicero. De div. l. 2. i Marcion, o kom piše Tertulijan. In Marc. l. 2. c. 5.

ili u koje već nijesu. S obzirom na Boga nije ništa prošlo ni buduće, jer on nepromjenljivo subivstvuje sa svim vremenima. Za to, ne će li se reći, da Bog ne spoznaje prošlih slobodnih dogadjaja, što bi bilo absurdno, ne smije se reći ni to, da on ne spoznaje budućih slobodnih dogadjaja. Bog dakle od vieka spoznaje sve buduće slobodne čine slobodnih uzroka.

Bilježka. Imajući na umu neograničenu savršenost znanja božjega, biva nam očito, da je znanje njegovo najistinitije, da ono podpuno predočuje predmete i narav njihovu. Kad dakle Bog spoznaje slobodne čine ljudi, spoznaje ih kao slobodne čine. Za to radi toga, što Bog od vieka spoznaje slobodne čine ljudi, oni ne prestaju biti slobodni. Ali bi ipak mogao ko reći: što Bog znade, da će se dogoditi, ne može se ne dogoditi, ili ovako: Bog znade od vieka, na što će se čovjek odlučiti, te se čovjek ne može odlučiti na drugo što, nego na ono, što Bog predvidja. U svakom se dakle slučaju mora izpuniti ono, što Bog od vieka znade. Ako je tako, onda čovjek ne može biti slobodan, jer ne može ne učiniti ono, što Bog predvidja, da će učiniti. Da se ovaj prigovor suzbije, treba samo imati na umu, da Bog ne spoznaje buduće dogadjaje kao buduće, već ih gleda kao nazočne. Istina je dakle, da se ne može ono ne dogoditi, što Bog spoznaje, ali se upravo tako ne može ne dogoditi ni ono, za što mi sigurno znamo, da se je dogodilo, ili da se upravo dogadja. Liepo je rekao sv. Augustin: „Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt; sic Deus praescientia non cogit facienda, quae futura sunt.“ [1] Gledam li Pavla, kako sjedi, ne može on ne sjediti. Sliedi li iz toga, što Pavao kad sjedi, ne može ne sjediti, da on nuždno sjedi i da u obće nije mogao ne sjediti? Nipošto. Nuždnost je dakle u ovakim slučajevima samo uvjetna (necessitas conditionalis); ako sjedi, ne može ne sjediti, ili kako drugi vele: nuždnost, koja ne pretiče slobodne odluke, već je sliedi (necessitas consequens voluntatis electionem, a ne antecedens). Tako je i izmedju nepogrešivog znanja božjega i budućih slobodnih dogadjaja ljudskih samo historijska nuždnost, a ne uzročna. Ono, što će se u koje vrieme zbilja dogoditi, nuždno će biti, ali će nuždno biti za to, što će se dogoditi, a ne za to, što Bog znade, da će se dogoditi. „Non enim ex eo“, veli sv. Jeronim, „quod scit futurum aliquid, idcirco futurum est: sed quia futurum est, Deus novit, quasi praescius futurorum.“ [2]

4. Bog spoznaje sigurno i one slobodne čine, na koje bi se volja odlučila, da se izpune kakvi uvjeti.

Kao što Bog sigurno i od vieka spoznaje buduće slobodne čine, koji će se jedanput u vremenu zbilja dogoditi, tako on od

[1] De lib. arbitrio. l. 3. c. 4.
[2] In Jerem. c. 5. v. 5. et. In Ezechiae c. 2. v 7.

*

vieka i sigurno spoznaje i one moguće slobodne čine, koji bi se dogodili, da je čovjek došao u ovakvu ili onakvu priliku, da se izpunio ovaj ili onaj uvjet.

Istinitost ove tvrdnje nije težko dokazati.

1. Kao što su nesumnjivo porječne (contradictoriae) ove dvie izreke: Adam izkušavan sigurno će sagriešiti, i Adam izkušavan sigurno ne će sagriešiti, isto su tako porječne, ako se uvjetno izreknu. dakle: Kad bi Adam bio izkušavan, sigurno bi sagriešio, i: kad bi Adam bio izkušavan sigurno ne bi sagriešio. Porjeka je u oba slučaja sasvim jednaka. Logički pak je i metafizički nuždno, da jedna od porječnih izreka mora biti istinita, a druga neistinita, jer bi inače trebalo zabaciti načelo izključenoga trećega, a onda bi se porušilo i samo načelo protuslovja. I uvjetni dakle slobodni čini jesu objektivno odredjena istina. Iz ovoga se izvodi, da Bog, koji spoznaje sve, što je istinito, a kojega je znanje jedan vječni čin, nazočan svim aktualnim i mogućim vremenima, spoznaje ne samo sve buduće slobodne čine, koji će se u vremenu zbilja dogoditi, već i one, koji se ne će dogoditi, ali bi se dogodili, kad bi se izpunile njeke prilike mogućega vremena.

2. Kada Bog ne bi spoznavao uvjetne buduće čine, ne bi u Bogu moglo biti promisla. Promislom svojim upravlja Bog svietom, a upravlja ga k onoj svrsi, koju mu je sam odredio. Kad pak Bog ne bi spoznavao, što bi slobodni uzroci u ovim ili onim prilikama radili, ne bi mogao unapried (antecedenti consilio) odabrati nikakav red, kao ni umjetnik što ne bi mogao začeti djela, kad ne bi unapried znao, što će nastati, bude li ovako ili onako uporabio orudje. Bog bi dakle bio morao sliepo i nerazborito stvoriti ovaj sviet, kad ne bi unapried znao, kako bi slobodni uzroci mogli djelovati u ovim ili onim prilikama, a to je oprječno neograničenoj savršenosti njegovoj.

3. O istinitosti naše tvrdnje bili su uviek uvjereni svi narodi kršćanski i nekršćanski. Ovo pokazuju molitve, kojima molimo Boga, da nam dade ono, što je za nas bolje, čim ćemo se slobodnom voljom bolje služiti. Ovakva bi molitva bila bezsmislena, kad ne bismo predpostavljali, da Bog znade, kako bi čovjek u ovim ili onim prilikama radio. Ovo pokazuju i poganska proročišta, jer se često pitalo i za takove slobodne dogadjaje, koji se nijesu nikada izpunili, već bi se samo bili mogli izpuniti; a pitalo se takodjer iz uvjerenja, da božanstvu nije nepoznato, kako bi slobodna bića radila, kad bi došla u ovakve ili onakve prilike.

5. Razdioba znanja božjega.

Već smo gore spomenuli, da je božje znanje jedno isto, što je i jednostavna bit božja. Za to u znanju božjem ne može biti nikakve stvarne razlike; ono nije nikako sastavljeno; ono je u sebi (entitative) jedan jedinstven čin, koji je s obzirom na predmete (terminative) neograničenoga obsega. Ali opet um naš nije nikako vrstan jednim pojmom ponimati ni svega onoga, što bar nesavršeno spoznajemo od znanja božjega. Za to nam moraju rabiti mnogi pojmovi, doduše nesavršeni, ali istiniti, kojim ipak nješto odgovara u samom znanju božjem. Prema ovako nesavršenom spoznavanju našem dieli se spoznanje božje:

1. Po predmetima, koje Bog spoznaje *a)* na znanje nuždno (scientia necessaria) i slobodno (libera). Predmet je nuždnoga spoznanja sve ono, što je nuždno: dakle u prvom redu sam božji bitak, i onda sve nuždne biti, koliko su moguće. Predmet slobodnoga spoznanja čini sve ono, što izvan Boga bivstvuje, jer je sve dobilo zbiljski bitak slobodnom voljom božjom. *b)* na jednostavno ponimanje (scientia simplicis intelligentiae), gledanje (scientia visionis) i srednje ili uvjetno znanje (scientia media, scientia futuribilium, scientia conditionatorum). Ovako se dieli znanje božje s obzirom na drugotni predmet, s obzirom na ime na sve ono, što nije Bog. Scientia simplicis intelligentiae spoznaje Bog sve, što je absolutno moguće, te ne će nikad u vremenu bivstvovati. Scientia visionis spoznaje Bog sve, što će ikad u vremenu izvan njega zbilja bivstvovati. Duševno gledanje zove se doduše kad što svako spoznanje; ali kao što sjetilno gledanje predpostavlja zbiljske predmete, tako se i duševno gledanje može zvati ono spoznanje, kojim se spoznaje, što sbiljski bivstvuje. Ovako se antropomorfski i božje znanje predmeta, koji bivstvuje, može zvati gledanje. Predmet srednjega znanja čini sve ono, što ne će nikad obstojati, ali je uvjetno moguće, t. j. moglo bi obstojati, kad bi se slobodna bića nalazila u ovakim ili onakim prilikama.

2. S obzirom na način i svrhu spoznanja diele znanje božje na spekulativno i praktično. Spekulativno spoznanje

razmatra samo predmet i narav njegovu: što je na ime predmet i kakav je, a praktično ide za tim, da se spoznano ostvari. Bog o sebi imade samo spekulativno znanje; o svem drugom mogao bi imati znanje spekulativno i praktično, ali praktično imade u istinu samo ob onom, što će u koje god vrieme njegovim djelovanjem ili sudjelovanjem bivstvovati.

3. S obzirom na to, kako odgovara volji ono, što Bog spoznaje, razlikuju u Bogu scientiam approbationis i reprobationis. —

Bilježke. 1. Znanju božjemu, koje zovu scientia simplicis intelligentiae i scientia visionis dodali su srednje znanje, kao treći član razdiobe, Fonseca i Molina, i to s punim pravom. Predmet je na ime ovoga znanja poseban i različan od predmeta sc. visionis i simplicis intelligentiae. Vidi se ovo ponajbolje, ako izporedimo razdiobe pod *a* i *b*. Predmet znanja božjega, koje se zove sc. simpl. int., obuhvata jedan dio nuždnoga spoznanja božjega t. j. sve ono što je bezuvjetno moguće, a ne će nikada biti. Scientia visionis obuhvata cieli predmet slobodnoga znanja božjega t. j. sve ono, što će ikada zbilja obstojati. Ali Bog spoznaje i ono, što ne će ni kada biti, i za to nije priedmet scientiae visionis, ali nije ni bezuvjetno moguće, već bi moglo biti, kad bi slobodno biće došlo u ovakve ili onakve prilike, što opet stoji do volje božje, dakle je samo uvjetno moguće, te za to ne spada ni medju predmete nuždnoga spoznanja božjega, ni medju predmete simplicis intelligentiae. Borba oko ovog znanja žestoka je, ali se tu doista radi više o riečima, nego li o samoj stvari.

2. Budući da se znanje božje zove praktično, kad ide za tim, da se spoznano ostvari, moglo bi se pitati i pitalo se, je li i kako je znanje božje uzrok stvari, što obstoje izvan Boga? Na ovo odgovaramo: znanje je božje u obće zaista uzrok svega, što jest ili će biti, jer ne može nikad ništa nastati mimo red, što ga je promisao božji odredio.[1] Pita li se, kako je spoznanje božje uzrok stvari, valja imati na umu:

[1] „Scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum; eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis; sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum; quae est per voluntatem. Qum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non producerat determinatum effectum, nisi determinetur ad unum per appetitum. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod ejus scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam". S. Th. 1. q. 14. a. 8.

a) Znanje kao znanje, ili znanje samo sobom, ne može ni u Bogu biti uzrok stvari, već samo ako mu se pridruži odluka volje. Sv. Toma ovo objašnjuje primjerom. Kao što vegetativni princip ne proizvodi vegetativnog života, rasta, razploda i t. d. samo tim, što se nalazi u organskom biću odredjujući ga kao forma, već što ga naravski nagon odredjuje na ovo djelovanje; tako niti ideja (inteligibilna forma) nema uzročnog djelovanja samo za to, što je u umu, već odlukom volje.

b) Iz ovoga se vidi, da je scientia simplicis intelligentiae i media, koliko joj se pridružuje odluka volje, koja je odabrala i odredila red, po kojem se sve stvari u svietu dogadjaju, a to je scientia practica, zbilja uzrok svega, što jest izvan Boga.

c) Scientia simplicis intelligentiae bez ove odluke volje, t. j. koliko je spoznanje svega, što je bezuvjetno moguće, predpostavlja svakako svoj predmet, možne na ime biti, koje se nalaze u biti božjoj, kao uzroku uzornom. Isto reci i za znanje, što ga zovu scientia visionis. Bog ne bi mogao gledati predmete kao eksistentne, kad oni ne bi bivstvovali. Ali oni ipak bivstvuju samo za to, što ih je proizvelo praktično znanje božje.

d) Ovako se objašnjuje, što su htjeli sv. Otci reći, kad čas govore, da Bog ne spoznaje stvari za to, što obstoje, već da obstoje za to, što ih Bog spoznaje, a čas obratno.

Članak III.

Kako Bog spoznaje?

Kad čovjek nješto spoznaje, sudjeluje više principa. U čovječjem spoznanju valja razlikovati sam um, koji spoznaje (principium quod cognoscit), nadalje spoznajni lik (species intelligibilis), kojim um spoznaje njeki predmet, te ga za to zovu: principium ili medium quo, i napokon načelo ili razlog spoznavanja (principium ili medium in quo).

Um je na ime čovječji sam sobom neodredjen, te ga mora predmet, koji će spoznati, odrediti, da upravo njega spozna, ili kako vele školastici, u umu mora nastati lik predmeta (species intelligibilis). Pod spoznajnim se dakle likom razumieva subjektivno stanje, odredjenje uma, da nješto stanovita spoznaje, ili da tako nastane u umu čin spoznanja, ideja predmeta, (species expressa, intentio intellecta, verbum mentis). Spoznajni je dakle lik nješto objektivno u duši samoj, te se sam ne spoznaje, već on samo kao forma odredjuje um, da stvori ideju stanovitoga predmeta. Kad na ime duša nješto spoznaje, mora ona postati idealna slika

onoga, što spoznaje; duša pak ne može postati idealna slika nječega, a da nije spoznajnim likom na to odredjena.[1] Možemo nadalje nješto spoznati samo u sebi ili u drugom. Kad nješto u drugom spoznajemo, onda je ovo potonje načelo ili razlog (medium in quo), što još nješto spoznajemo. I ovako se može spoznati na dva načina. Može se na ime ili ponajprije spoznati načelo, te umovanjem (via discursus) doći do spoznanja onoga, što je u načelu sadržano, ili se može jednim duševnim pogledom viditi i načelo ili razlog i sve ono, što je u mjemu sadržano. Za prvi se slučaj može reći, da jedno spoznajemo iz drugoga, a za drugi, da jedno spoznajemo u drugom.

Ima li što slična i u spoznanju božjem? Mi istina ne možemo nikakvom pomisli shvatiti neograničeno savršenoga spoznanja božjega kakvo je u sebi, ali moramo upravo za to, što je spoznanje božje neograničeno savršeno, zanijekati, da je ono ma ikako nesavršeno ili ograničeno.

Već smo gore rekli, da um božji kao princip, koji spoznaje (principium quod), ne može biti drugo, nego neograničeno savršena bit božja, kao ni samo spoznanje (actus) što nije drugo, nego ista bit božja. Sama neograničena bit božja jest substancijalno spoznanje božje. Treba dakle da vidimo, može li se u kojem smislu govoriti o spoznajnom liku, kao sredstvu, kojim Bog spoznaje (medium quo), i o sredstvu, u kojem Bog spoznaje (medium in quo).

I. Jedini princip (spoznajni lik), kojim Bog spoznaje (medium quo, species intelligibilis) jest sama neograničeno savršena bit božja.

Ograničen je um ljudski, upravo za to što je ograničen, sam sobom subjektivno neodredjen, da u obće spoznaje ili ne, da miruje ili spoznaje; a s istoga je razloga i objektivno neodredjen, da spozna ovo ili ono. Na jedno i drugo, da ne ima spoznaje i da ovo ili ono spoznaje, mora ga pobuditi i odrediti nješto različno od njega samoga. Kod Boga to ne može biti tako. Bog, sve što jest i što imade, imade po samoj neograničenoj biti svojoj. Neograničena bit božja čini, da je on čisti čin (actus purissimus), te on ne može biti subjektivno neodredjen, ne može biti in potentia ad actum. Ne može Bog biti ni objektivno neodredjen za ovaj ili onaj čin spoznanja; jer bi tada ovisio o drugim predmetima, što ne može biti, budući da je on biće absolutno; nadalje bi species intelligibilis, kad ona ne bi bila sama bit božja, morala biti njeki akcidens u Bogu, što opet ne može biti, budući da je on biće sasvim jednostavno. Božja dakle bit, upravo za to, što je neograničen bitak, što nema savršenosti samo ove ili one vrsti, obuhvata u sebi sličnost svih stupnjeva bitka, te je ujedno njom samom Bog odredjen, da spozna sve, i sebe i ono, što nije on. Božja je dakle bit za Boga ono, što je za nas spoznajni lik (species intelligibilis).

Bilježke. 1. Kad se govori o spoznajnom liku o Bogu, onda ovo odgovara samo našemu nesavršenomu ponimanju Boga. Mi znademo, da Bog nije nikako sastavljen, te ne idemo za drugim, nego da dajbudi donjekle spoznamo, kako božja bit po sebi imade ono, što mi različitimi principiji polučujemo. Iz toga se vidi, da je samo borba oko rieči, kad njeki bogoslovci tvrde, da za spoznanje božje nema nikakvoga spoznajnoga lika.

2. Bivstvo božje kao species intelligibilis adekvatno je slično samo sebi, i za to je species propria samo za bitak božji. Sve dakle drugo spoznaje Bog specie aliena. Za to je ipak božje spoznanje drugih predmeta najsavršenije, jer mu bit predočuje druge predmete podpuno i sve, štogod se dade spoznati u njima.

3. Akoprem Bog sve, što spoznaje, spoznaje jednim spoznajnim likom, za to u Bogu ipak imade mnogo ideja. Pod idejom možemo dvoje razumievati. Ideja može značiti subjektivni čin spoznanja, a može značiti i ono, što se spoznaje (rationes objectivae). U prvom smislu može biti u Bogu samo jedna ideja, jer Bog sve zpoznaje jednim činom i jednim spoznajnim likom. U drugom smislu ima u Bogu neizmjerno mnogo ideja, jer on jednim subjektivnim činom i jednim spoznajnim likom spoznaje svako biće onako, kako jest (secundum proprias rationes objectivas). Ovo je dakako moguće samo Bogu, kojega je subjektivna ideja (misao), ili čin spoznanja neograničen. Jednom ograničenom mišlju može um misliti samo jedan predmet, ili svakako samo njekoliko njih prema tomu, kako je savršen um, a samo neograničeno savršen um može jednim činom misliti sva bića, kako u sebi jesu (secundum rationis proprias).

2. Jedino je sredstvo, u kojem (medium in quo) Bog spoznaje sve, što nije on, sama bit božja.

Kao što je bit božja jedina species intelligibilis, kojom Bog spoznaje, tako je ona i jedino neposredno i u sebi spoznano sred-

[1] Ovo možemo donjekle objasniti sjetilnom spoznajom na pr. gledanjem. Da čovjek može nješto gledati, mora ovo dotično djelovati na oko, da u njemu nastane tvarna slika predmeta. Ove tvarne slike čovjek u istinu ne vidi (koliki ljudi dapače niti ne znadu, da imadu ovu sliku u oku!), već ona samo djeluje na dušu, odredjuje dušu, da spozna i gleda onaj predmet, kojega je slika u oku.

stvo (primo et per se cognitum medium), u kojem Bog sve spoznaje. U biti se na ime može spoznati neposredno i u sebi jedino bit sama, a sve drugo, što se još u biti spoznaje, spoznaje se u njoj kao u sredstvu. Jer je pak jedino bit božja kao species intelligibilis za Boga, spoznaje Bog neposredno i u sebi samo bit svoju, a sve drugo u biti svojoj kao virtualiter vel eminenter contentum in continente.

Onim, što se neposredno i samo sobom spoznaje, svakako se usavršava um, jer tek ovako postaje actu intelligens. Kad bi dakle Bog što god izvan sebe sponavao samo u sebi neposredno, ne bi sam sobom bio savršen.

Ali ovdje valja pamtiti, da Bog ne može u sebi, u svojoj biti, spoznavati stvari, kao mi što spoznajemo nješto u drugom, kad najprije spoznamo načelo te umujući izvodimo iz njega ono, što načelo u sebi sadržaje. Ovako (discurrendo) ne može Bog spoznavati. U njemu niti ima više različitih čina, niti može preći ex potentia in actum, već je znanje njegovo jedan jednostavan i nepromjenljiv zor. U Boga je za to tako, što mu bit njegova upravo sve predočuje.[1]

Budući da bit božja Bogu predočuje sve, to mu dakako predočuje i sva načela i sve razloge, dakle sva sredstva, iz kojih i u kojima se može nješto spoznati. Ovako istina spoznaje Bog mnoga, dà nebrojena sredstva spoznanja, ali i ova spoznaje samo u sebi kao in medio primo et per se cognito, i bez svakoga izvodjenja.

3. Kako Bog u biti svojoj kao u spoznanom sredstvu sve spoznaje?

Pretežko sad nastaje pitanje, kako Bog u sebi spoznaje sve, ili kako bit božja predočuje Bogu sve, što izvan njega jest; kako mu napose predočuje buduće slobodne čine, kako one slobodne čine, koji bi se dogodili, kad bi se izpunili stanoviti uvjeti. Ovdje po gotovo vriede rieči sv. Pavla apostola (Rim. 11, 38.): „O visino bo-

[1] „Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit; propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt, divisim intelligimus, sed secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt". S. Th. 1. q. 14. a. 14.

gatstva mudrosti i znanja božjega, kako su neshvatljivi sudovi njegovi i neiztražljivi putovi njegovi!"

Navedimo s toga samo glavne stvari.

1. Lako je pojmiti, kako Bog u biti svojoj — scientia simplicis intelligentiae — spoznaje sve, što god je moguće, dakle sve moguće biti. Neograničeno na ime savršena bit božja, koja obuhvata u sebi sav bitak, predočuje Bogu sve moguće načine, kojima mogu bića imati ograničen bitak, ili sve načine, kako nješto može Bogu biti analogično nalično. Ovako dakle spoznaje Bog u biti svojoj sva moguća bića.

2. Nije teže shvatiti ni to, kako bit božja Bogu predočuje sámo bivstvovanje stvari. Moguće bivstvovanje spoznaje Bog sc. simplicis intelligentiae u svojoj biti tako, kako spoznaje i moguće biti, jer mu bit njegova predočuje sva moguća bivstvovanja. Stvarno pak bivstvovanje bića (actualem existentiam) vidi Bog (scientia visionis) u svojoj biti, koliko je ona istovjetna s djelovanjem njegovim. Spoznavajući Bog podpuno djelovanje svoje, vidi on i sve ono, što njegovim djelovanjem ili sudjelovanjem dobiva stvarni bitak.

3. Glavna je dakle težkoća, kako Bog spoznaje slobodne buduće dogadjaje.

Budući slobodni čini, koji će se u vremenu zbilja dogoditi i oni, koji se ne će dogoditi, ali bi se mogli dogoditi, da se izpune njeki uvjeti, u tom su jednaki, što nijesu u volji samoj nuždno odredjeni, već su slobodni; a opet se razlikuju, što će se oni zbilja slobodno dogoditi, a ovi bi se samo mogli slobodno dogoditi. Kad dakle Bog sve buduće slobodne čine, aktualne i moguće, od vieka spoznaje, mora on jedne i druge spoznati in signo rationis priori t. j. Bog je morao slobodne čine volje spoznavati ratione prius, nego li je odlučio stvoriti ovu volju i odrediti, da dodje u ove ili one prilike, kao i one slobodne čine, što spoznaje, koji se ne će dogoditi, jer nije odlučio stvoriti ove ili one volje, ili nije odredio, da volja dodje u ove ili one prilike. Ove čine, kako su u volji prije odluke, ne može niko sigurno spoznati u samoj volji, jer volja nije nuždno odredjena na ovo ili ono, već je slobodna; prije odluke volje dakle nema što da se sigurno spozna u samoj volji. Kako ih dakle Bog od vieka nepogrješljivo spoznaje?

a) Mladji tomisti i još njeki, koji zabacuju srednje spoznanje božje, tumače stvar po prilici ovako: Kao što se budući slobodni čini, koji će se dogoditi, ne bi dogodili, da nije Bog odlučio

volju za ove čine unapried odrediti (praedeterminare), tako se ni uvjetni slobodni čini, koji se neće dogoditi, ne bi ni mogli dogoditi, kad ne bi Bog bio odlučio, da bi volju, kad bi došla u ove ili one prilike, ovako ili onako odredio. Kao što dakle buduće slobodne čine pretiču absolutne odluke božje, tako uvjetne slobodne čine, koji bi se samo mogli dogoditi, pretiču s obzirom na sam objekt uvjetne, ali u Bogu subjektivno absolutne odluke božje. U ovim dakle odlukama spoznaje Bog od vieka sve slobodne buduće čine.

Ovo se tumačenje ne može prihvatiti α) Ovako se sasvim uništava sloboda volje. Volja nije nikako slobodna, ako je unapried tako odredjena, da ne može birati, hoće li djelovati ili ne, hoće li se za ovo ili za ono odlučiti. A i sami tomisti priznavaju, da volja, razmatraš li je skupa s božjem odredjenjem (in sensu composito) nije slobodna. Ne koristi im razlikovanje volje in sensu composito et sensu diviso. Samo onakva nužda in sensu composito ne uništuje slobode, kad ostaje volji moć i ne činiti ono, što čini. Ako na pr. Petar sjedi, in sensu composito t. j. Petar dok sjedi, ili sjedeći Petar ne može ne sjediti; ali za to ipak ostaje slobodan, ako on može ustati. Je li prikovan, te ne može li nikako ustati, zar je onda u njegovoj moći, zar mu je slobodno, ustati? Za to veli sv. Toma: „Ipsa potentia voluntatis quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante sed ab ipsa voluntate".[1]

Vele nadalje tomisti, volja in sensu composito ne može ne učiniti ono, na što je predeterminacija božja odredjuje, dok to in sensu diviso može ne učiniti. Ovo potonje ne stoji, već valja reći: volja ne može onoga učiniti, na što nije odredjena. Drugo pak je reći: može ne učiniti i ne može učiniti, kao što je drugo reći: može ne umrieti i ne može umrieti.

β) Kad bi Bog zbilja sve uvjetne slobodne čine spoznavao u odlukama svojima, bio bi on morao stvoriti od vieka nebrojene objektivne uvjetne odluke, i to ne samo za ovaj sviet, već i za sve moguće svjetove, a to samo za to, da bi mogao sigurno spoznati buduće uvjetne slobodne čine. Ovo pak, kako se čini, ne odgovara neograničenoj savršenosti božjoj.

[1] In 2. D. 39. q. 1. a. 1. A na istom mj. a. 2. veli: „Ratio culpae in actu deformi est ex hoc quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus; hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, nec ad aliquid eorum determinatur nisi e se ipso, quod tantum voluntati competit".

b) Suarez i još njeki vele, da Bog spoznaje slobodne buduće čine u njima samima t. j. u objektivnoj njihovoj istinitosti. Ovi misle po prilici ovako: Svi budući slobodni čini, aktualni i samo uvjetno mogući, jesu nješto objektivno istinito. Oni su dakle sami u sebi nješto, što se može spoznati, i za to mogu biti terminus — predmeti — spoznaja božjega — (a ne uzrok). I ove dakle predočuje Bogu bit njegova, u kojoj sve spoznaje.

Ni ovo tumačenje ne zadovoljava. Sve je, što se u njemu veli, istinito, samo što se ne tumači ono, za što se ovdje pita. Po ovom tumačenju razumijemo samo to, da božja bit predočuje Bogu sve buduće slobodne čine kao nješto moguće, dakle onako, kako mu predočuje i sve što je moguće (sc. simp. int.), ali ne razumijemo, kako mu predočuje, da će se njeki slobodni čini zbilja dogoditi ili da bi se sigurno dogodili, kad bi se izpunio stanovit uvjet.

c) Njeki opet misle, da Bog spoznaje slobodne buduće čine tako, što podpuno i savršeno spoznaje sve volje i sve motive. Ali i ovdje ostaje težkoća, što volja i kraj svih motiva ostaje slobodna, te u njoj nije sadržana nuždno odredjena odluka, za to se u volji ne može sigurno spoznati odluka za ovo ili za ono.

d) Tu dakle ne preostaje drugo, nego pozvati se na neograničeno savršenu bit i vječnost božju. Neograničeno savršena bit božja predočuje Bogu sve moguće volje podpuno i savršeno u svim prilikama, dakle i sve ono, što se s njima i u njima može dogoditi, a vječnošću svojom obuhvata on sva vremena tako, da je za njega svako buduće vrieme vječni sada, da je od vieka nazočan svim mogućim vremenima. Ovako Bog u biti svojoj od vieka spoznaje sve volje, ne samo kako bi se mogle odlučiti u ovim ili onim prilikama, već kako se odlučuju; dakle sve odluke bez svake predeterminacije sa svoje strane. A to zovu scientia media. Bog dakle ne spoznaje slobodne buduće čine kao buduće, već ih spoznaje kao nazočne.[1] Spoznavajući Bog ovako per scientiam mediam sve buduće slobodne čine, odlučio je od vieka, koje će volje i u kojim prilikama bivstvovati, dakako njegovim djelovanjem ili sudjelovanjem, i ovo je njegovo (praktično) znanje zajedno objektivni razlog, što

[1] „Tunc aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam, et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens".

per scientiam visionis gleda od vieka u sebi buduće slobodne čine u aktualnom bitku njihovom. Da niti ovako nije stvar na čistac izvedena priznajemo, te s najvećim možda teologom i filozofom ovoga vieka, Kleutgenom, rado podpisujemo rieči Belarminove: „Res est omnino difficilis et fortasse in hac vita incomprehensibilis, qua ratione Deus futura praenoscat. Et hoc videtur indicasse David Ps. 138. cum ait: Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam. Illud enim ex me hebraica phrasi significat prae me sive super me, ut sensus sit: Mirabilior est modus scientiae tuae, quam ut ego eum comprehendere possim: quomodo videlicet intellexeris cogitationes meas de longe ...[1]

Bilježka. Da se ovo bolje razumije, spomenimo kako su buduće stvari nazočne vječnomu Bogu. Vječnost, absolutna vlastitost božja, čini, da je Bog jednako nazočan svim vremenima, jer u sebi obuhvata sva vremena. Za to ne samo svi sadanji stvorovi, već i svi oni, koji su obstojali ili će ikada obstojati, upravo za to, što su aktualnim bivstvom svojim bivstvovali ili će bivstvovati upravo tako su nazočni vječnomu umu, kao stvar što je nazočna, koja se intuitivno gleda.

Razlog je tomu samo vječnost božja. Gledanje božje, koje nije drugo, nego li sama bit božja, ne samo što nema početka ni dočetka, već je cielo skupa. Obuhvatajući Bog sva vremena, svim je čestima vremena od vieka jednako nazočan, te sve, što se u vremenu dogadja, od vieka gleda kao nazočno. Budući su dogadjaji budući samo s obzirom na ono, što će iza njih u vremenu sliediti, a ne s obzirom na Boga, koji nije u vremenu, već nad svim vremenima. Kada ko ide u obhodu, vidi samo one, koji su pred njim, a ne i one, koji idu za njim; onaj pak, koji motri obhod s kakve visine, vidi sve kao nazočne, akoprem gleda, kako jedan ide pred drugim.[1]

---

[2] Izp. Kleutgen. l. c. p 325.

[1] „Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive et hoc per aliquod tempus; in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter, quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent. Unde cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat. Hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri cui succedit in tempore: sed ipsi divinae visioni, quae non est in tempore sed extra tempus, non est futurum sed praesens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, cum ipsa tempore mensuretur, sed divinae visioni, quae est extra tempus futurum non est: sicut et aliter videt transeuntes ille qui est

Kada god stvorovi aktualno bivstvuju, subivstvuju s Bogom i Bog š njima. Niti stvari dakle subivstvuju od vieka s Bogom, niti subivstvuje Bog sa stvarima, jer mora ono, što subivstvuje, najprije bivstvovati, a stvari ne bivstvuju od vieka. Bog ih zato ipak gleda kao nazočne, ne samo za to, što su od vieka objektivno nazočne u umu božjem, kako su mu nazočne i sve moguće biti, koje od vieka spoznaje, već ih gleda kao nazočne i za to, što će jedanput u vremenu aktualno bivstvovati i š njim subivstvovati, jer su umu božjem sva vremena nazočna. Vječnost dakle božja nečini, da bi stvari imale aktualni bitak prije svoga vremena, ali čini to, da je božjemu umu od vieka nazočno sve, što će jedanput u vremenu bivstvovati.

---

in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret . . . Dificultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum; quia sibi nunquam sunt futura sed semper praesentia. Unde etiam ut Boëthius dicit in 5. de Consolatione, ejus cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam praevidentia, quia ea porro, quasi longe positus in aeternitatis speculo intuetur: quamvis etiam praevidentia dici possit propter ordinem ejus, quod ab eo scitur, ad alia quibus futuram est". Qq. Disp. Ver. q. 2. a 12.

Glava II.

Volja božja.

Drugo unutrašnje životno djelovanje razumnoga bića jest htijenje. Ovakvo djelovanje mora da se i u Bogu nalazi. Za to treba da razmotrimo, imade li zaista u Boga volja i kakva je bitna savršenost njezina; što je predmet volje božje; je li volja božja slobodna; i koje su napokon moralne savršenosti njezine.

Članak I.

O volji božjoj u obće.

I. Bog imade volju i htijenje u pravom i najsavršenijem smislu.

1. Već iz fizičko-teleološkoga dokaza, kojim se dokazuje bivstvo božje, sliedi, da Bog imade volju. Ovaj dokaz dokazuje, da je Bog sviet uredio prema svršnosti, a to je samo tako moguće, što je Bog odredio ili htio, da se stanovitim sredstvima polučuju stanovite svrhe. [1]

2. Bog mora imati volju, jer imade um. Svako biće imade na stanoviti način odredjen (per suam formam) bitak svoj. Prema svomu aktualnomu bitku stoji svako biće tako, da za njim kao za dobrom svojim teži, ako ga nema podpuno i savršeno, ili da u njemu miruje, ako ga imade podpuno i savršeno. Ovo vriedi za svako biće, koliko je biće. Bića, u kojima nema nikakvog spoznanja, stoje ovako prema svojemu aktualnomu bitku po naravnoj nuždi (appetitus naturalis). Bića, koja spoznavaju sjetilima, teže za dobrom

[1] „Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nis mediante voluntate, cujus objectum est finis et bonum a quo movetur aliquis ad agendum: unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura, absque aestimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis; agit enim per intellectum". S. c. G. l. 1. c. 72.

svojom sjetilnom težnjom (appetitus sensitivus). Bića napokon, koja razumom spoznavaju bitak svoj, dobro svoje, teže razumnom težnjom za onim, što ih usavršava, a miruju u bitku svomu, ako ga imadu podpuno i savršeno. Ovakvo razumno teženje ili mirovanje zove se htijenje ili volja (appetitus rationalis). Svako dakle biće, koje imade um, mora imati i volju. Budući pak da i Bog imade um, te podpuno spoznaje bitak svoj, mora on imati i volju. [1]

3. Svaka duševna substancija stoji na dva načina prema sebi i drugim stvarima. Umom svojim prima u sebe spoznane stvari, ne po njihovom aktualnom bitku, već po bitku intencijonalnom; voljom pak svojom stupa u odnošaj sa stvarima samim, kako u sebi jesu. Jedno je i drugo čista i velika savršenost duševne substancije, te kako prva, tako i druga mora pripadati neograničenoj substanciji božjoj.

2. Bitna savršenost volje božje.

1. Kao što je spoznanje božje sama bit božja, tako je i volja. Za to se volja božja ne smije shvatiti kao moć od biti božje različita, ni kao moć, koja proizvodi više čina; već je volja božja jedno vječno i nepromjenljivo htijenje, jedan neograničeno savršeni čin, kojim hoće sve, što hoće. Volja božja ne razlikuje se ni virtualno od čina svoga, od htijenja.

2. Ne smijemo nadalje tvrditi, da se u volji božjoj nalaze svi oni čini, koje izvodi volja čovječja. Medju čine volje spada doduše i teženje, ali ne uviek, te ovo nije nipošto jedini čin volje. Samo onda je htijenje teženje, kad ide za dobrom neposjedovanim; u dobru posjedovanom miruje, ljubi ga. Ovaj čin volje nalazi se i u Boga. On ljubi dobro svoje, koje u viek imade u sebi; a jer je ljubav

[1] „ . . . in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem; ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali; quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem Unde in quolibet habento intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus". S. Th. 1. q. 19. a. 1.

upravo prvi i temeljni čin htijenja, i jer je htijenje božje sama bit božja, sam Bog, pravo se veli, da je Bog ljubav.

3. Htijenje božje ne smije se nadalje tako pomišljati, kao da bi išto izvan Boga moglo gibati ili pobuditi volju božju, da hoće, i to upravo za to ne, jer je božja volja sama bit božja, jer je substancijalno htijenje, koje o sebi obstoji.

Članak II.

Predmet volje božje.

Predmet volje dvojako se dieli: na prvi na ime ili glavni i drugotni predmet. Pod prvim i glavnim predmetom volje razumieva se ono, što volja hoće radi stvari same, radi dobra, koje se u njoj nalazi, i radi čega hoće sve drugo. Drugotni predmet volje jest ono, što volja hoće radi nječega drugoga: hoće za to, što hoće i ljubi nješto drugo.

Prvi i glavni predmet volje božje jest sama bit božja, dobro neograničeno.

1. Prvi i glavni predmet upravo pobudjuje ili giblje volju, jer ga volja hoće radi njega samoga. Kad bi dakle Bog išto izvan sebe ovako htio, imalo bi njegovo htijenje uzrok izvan njega, bio bi ovisan o tom predmetu. Jedno se i drugo protivi neograničenoj savršenosti biti božje, jer je htijenje božje sama bit božja.

2. Božje je htijenje najsavršenije, za to on može htjeti stvari samo po njihovoj pravoj vriednosti ili dobroti. Sam je pak Bog absolutna dobrota, i za to jedini predmet po sebi vriedan ljubavi. Sve što nije Bog, samo je za to dobro, što je donjekle odsjev dobrote božje. Samo naše ograničeno spoznanje može se zaustaviti kod ograničenoga dobra, te mi možemo ljubiti ograničeno biće radi dobrote, koja je u njemu; ali Bog spoznavajući najsavršenije absolutnu i neograničenu dobrotu svoju, može samo ovu svoju dobrotu htjeti radi nje same.

3. Prvi i glavni predmet mora podpuno izpunjavati i zadovoljavati volju. Volju pak božju ne može ništa izpuniti, ništa zadovoljiti, nego neograničena bit njegova, jer je i htijenje njegovo neograničeno. Kao što je dakle prvi i glavni ili formalni predmet spoznanja božjega samo bit božja, kao absolutna istina, tako je ista

bit božja prvi i glavni predmet volje božje, kao spoznana absolutna dobrota.

Premda je bit božja prvi i glavni predmet, nije ona za to jedini predmet volje božje. Za svako biće, što god obstoji, vriedi načelo: bonum est diffusivum sui. Svako biće, koliko je dobro i savršeno, nastoji, onako kako se može, saobćiti dobrotu svoju. Ovo vriedi najsavršenijim načinom i za božju dobrotu, iz koje po njekoj sličnosti izvire svaka dobrota.[1] Sve dakle stvari, koje jesu, za to jesu, jer je Bog htio, da budu i da im se po njekoj (analogičnoj) sličnosti saobći dobrota njegova.

2. Budući da prilikuje ljubavi božjoj, kojom ljubi neograničeno dobro svoje, da može htjeti, da budu i druge stvari izvan njega, ne može on upravo radi toga ne ljubiti svega onoga, što izvan njega jest. Jer svaki, koji ljubi koju stvar radi nje same i savršenosti njezine, ljubi i sve ono, u čemu se ova savršenost nalazi; ko na pr. voli sladkoću kao sladkoću, mora voliti svaku stvar, koja je sladka, koliko je sladka. Tako i Bog ljubeći svoju dobrotu radi nje same, ljubi i sve ono, što izvan njega jest, jer svaka stvar samo toliko jest, koliko ima analogično saobćenu dobrotu božju.[2]

Bilježke. 1. Svaki stvor saobćujući drugomu dobrotu, saobćuje ju činom (actu), ali ovako usavršuje i svotu metafizičku dobrotu. Ovo kod Boga ne može biti, jer se on ne može usavršiti. Nješto slična imade već kod nas. Darežljivost je njekim načinom svojina darežljivoga, te ovaj darežljivošću svojom ne ide za tim, da sebi pribavi što dobro, već da udieli drugomu.

---

[1] „Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est". L. c. a. 2.

[2] „Quicumque enim amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia, in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet omnia dulcia amat. Cum igitur Deus amat suam bonitatem propter ipsam, omnia autem, quae sunt, hanc aliqua ratione participant; ex hoc ipso, quod vult et amat se, vult et amat alia". S. c. G. l. 1. c. 73.

*

2. Hoteći Bog stvorove, nijesu oni uzrok, što ih Bog hoće. Kad volja hoće nješto radi savršenosti njegove, hoće ovo kao svrhu, a sve drugo hoće kao sredstvo. Samo svrha pak giblje volju, da hoće i svrhu i sve drugo. Ovako Bog hoće samo bit svoju i samo ona giblje volju njegovu, da hoće i ono, što nije bit njegova. Ali u pravom smislu ne može ni bit božja biti uzrok htijenja božjega, jer u Bogu nije ništa uzrokovano. Ako je na ime htijenje i ono, što volja radi same stvari hoće, stvarno različno, onda je predmet htijenja zbilja pravi svršni uzrok htijenja ili volje. Kod Boga pak je htijenje i bit njegova jedno isto, za to nema stvarne ovisnosti izmedju htijenja božjega i biti njegove. Mi to samo tako mislimo i moramo tako misliti, jer jednim pojmom ne možemo ponimati neograničeuoga bitka božjega. Školastici vele, da je volja s obzirom na um i bit božju in signo rationis posteriori. Božje dakle htijenje nema uzroka, jer niti svrha djeluje na volju božju kao pravi uzrok, a još manje drugi predmeti, koje hoće radi svrhe.

3. Kad se veli, da Bog hoće stvorove radi sebe, ili kad se u obće kaže, da Bog hoće nješto radi nječega drugoga, valja i to dobro razumjeti. To se ne smije razumjeti tako, kao da bi htijenje jednoga predmeta bilo uzrok, što Bog hoće drugi predmet. U Bogu je samo jedan čin. Kao što Bog ne spoznaje tako, da bi spoznavao jedno iz drugoga, već jednim činom vidi razlog i sve što je u njemu, te ujedno spoznaje razlog kao razlog, tako on jednim činom ljubi i svoju dobrotu u sebi (bit svoju) i u svemu, u čemu se ova dobrota nalazi (stvorove), te podjedno hoće, da je jedna stvar za drugu ili poradi druge. Bog dakle hoće jednim činom prvi i glavni predmet ili svrhu (svoju bit) i druge predmete, i ove tako, da je jedna za drugu, ali ta je ovisnost samo u predmetima, a ne i u činu božjem. Ovo je samo za to težko ponimati, jer naše ograničeno htijenje mora posebnim činom ići za svrhom, a posebnim za sredstvom, te je i samo htijenje sredstva ovisno o htijenju svrhe.

4. Budući da Bog neće i ne ljubi stvari radi samih stvari ili radi dobrote njihove, već radi sebe ili radi svoje dobrote, pravo veli sv. Toma, da Bog ne ljubi stvari. jer su dobre, već su dobre, jer ih on ljubi, t. j. htijenje i ljubav božju upravo daje stvarima, da jesu, dakle i da su dobre. [1]

[1] „ . . . Omnia existentia in quantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est; et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, quod voluntas Dei est causa omnium rerum. Et sic oportet quod intantum aliquid habeat esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nihil aliud sit, quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat; non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed e converso bonitas ejus, vel vera, vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus". S. Th. l. 1. q. 20. a. 2.

Članak III.

Je li volja božja slobodna?

Pod slobodnom se voljom razumieva svojstvo razumnoga bića, po kojem se ono voljom samom za nješto odlučuje. Volja je dakle slobodna za to, *a)* što ju nikakva vanjska sila ne može prisiliti, da bi ovo ili ono morala htjeti (libertas a coactione); *b)* što ona nije ni po unutrašnjoj naravi svojoj tako odredjena, da bi morao slieditи upravo ovaj i nikakav drugi učinak (libertas a necessitate); i za to se veli *c)* da prije samoodluke ima u svojoj vlasti nješto htjeti ili ne htjeti, htjeti protivno ili što drugo (libertas indifferentiae.)

Kad se pita, je li volja božja slobodna, onda se pita, je li volja božja podpuno slobodna, libertate na ime indifferentiae; jer je i suviše jasno, da Boga ne može nikakva vanjska sila prisiliti, da bi nješto morao htjeti.

I. Bog nuždno hoće svoju dobrotu te je ne može ne htjeti.

1. Kao što svaka moć, tako se i volja nuždno odnosi na svoj pravi i formalni predmet. Tako se vid nuždno odnosi na ono, što je vidljivo, um na istinu, i volja na dobro. Budući da je prvi i glavni predmet volje božje dobrota njegova, mora on nju nuždno htjeti [1]

2. Istina je, da se ograničene moći nuždno odnose na svoj pravi predmet samo po vrsti. Vidljivo je nuždan predmet vida, istina nuždan predmet uma, i dobro nuždan predmet volje; ali ja mogu i ništa ne gledati, kao i ne spoznavati što mogu, ili ne htjeti. To biva kod ograničene moći za to, što ona nije nuždno in actu što nije nuždno i neposredno spojena sa svojim predmetom. Ali Bog je uviek in actu, on je čisti čin, dobrota je njegova najtjes-

[1] „Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatudinem: sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat". L. c. q. 19. a. 3.

nije spojena s voljom njegovom, ona je dapače (ex parte rei) jedno isto što i volja. Bog dakle nuždno hoće dobrotu svoju.[1]

2. Sve što nije Bog, hoće on slobodno.

Volja može nuždno htjeti samo ono dobro, koje ju podpuno i sasvim izpunja, kao što je zadnja svrha, i onda ono, što je sa zadnjom svrhom tako nuždno vezano, da se bez toga ne bi mogla ni ona polučiti. Ali Bog hoće samo neograničeno dobro svoje radi njega samoga; samo ovo dakle hoće kao svrhu, a sve drugo kao sredstvo, samo za to na ime, da se dobrota njegova kao odsjev nalazi u drugim bićima. Kad bi dakle ko rekao, da je Bog nuždno htio i stvorio ono, što je stvorio, morao bi reći, da su Bogu kako god trebali stvorovi. Tada pak ne bi on bio blažen svojom neograničenom dobrotom; njegova dobrota dapače ne bi više bila neograničena[2]

3. Kako možemo ponimati slobodu božju.

Pretežko sad nastaje pitanje, kako treba da ponimamo slobodu volje božje. Da je volja božja doista slobodna u spoljašnjem djelovanju svomu, ne dadu nam ni za čas posumnjati dokazi, kojima smo to dokazali. Ali dovinuti se dajbudi do analogično pravoga pojma slobode božje, pretežko je ili gotovo nemoguće. Za to i jesu veliki umovi ovdje posrtali, kao što je na pr. Leibnitz, i u našem vieku Günther, Hermes i Rosmini. Mi ćemo navesti samo glavne stvari.

[1] „Eo ipso quod voluntas Dei non est aliud quam ipsum velle, optime concluditur, illud velle esse omnino necessarium et immutabile, atque adeo esse necessarium quoad exercitium. Et inde ulterius concluditur, eadem necessitate terminari ad objectum primarium suum: quia non potest actus esse sine actuali objecto, nec potest habere aliquod objectum magis intimum vel prius, quam primarium quod est propria bonitas". Suarez Tract. De Deo. Lib. 3. c. 6. n 5.

[2] „Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae; et navem volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equm ad ambulandum; quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit accessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari". S. Th. l. c.

Sigurno je, da se moramo i ovdje zaputiti putem negacije (via negationis), te iz pojma slobodne volje izlučiti svaku nesavršenost, koja se nalazi u slobodnoj volji čovječjoj, a ne spada bitno na pojam slobode.

1. Čovjek je tako slobodan, da može htjeti i odlučiti se za dobro i zlo. Ali ova žalostna mogućnost ne spada na bit slobode, već je u čovjeku radi slaboće čovječjega spoznanja i same volje čovječje. Ove nesavršenosti može nestati i u samom čovjeku, jer nije nerazložno pomišljati čovjeka, koji toliko ljubi dobro, da ne može htjeti zla, već mu ostaje sloboda izbora samo medju dobrim stvarima. Ovako je i kod blaženih. Ove nesavršenosti ne može biti u Bogu. Bog dakle nuždno hoće dobro (libertas a peccato).

2. Kad se kaže, da je sloboda volje u tom, što ona prije, nego se je odlučila, ima u svojoj vlasti htjeti ili ne htjeti, htjeti ovo ili ono, onda seti m veli, da je volja samo u mogućnosti za ovaj ili onaj čin. Volja je dakle naša neodredjena na čin, dokle još zbilja neće, dok se nije odlučila za htijenje, pa i onda, kad već nješto hoće, može prestati htjeti, ili može htjeti nješto drugo. I ovo je nesavršenost, koja se doista bitno nalazi u volji našoj, ali ne za to, što je slobodna, već za to, što je sama volja potencijalna, promjenljiva, a to za to, jer je ograničena. Volja je naša potencijalna, jer je neodredjena (indifferens) za ovaj ili onaj čin, ona je promjenljiva, jer može imati ovaj ili onaj čin htijenja, a može ga i ne imati; oboje ovo za to, što je ograničena, te se njezin ograničen čin ne može protezati na više predmeta, nego s više čina. Ova potencijalnost i promjenljivost slobodne volje s obzirom na čine ima dakle svoj razlog u ograničenosti volje, a ne u njezinoj slobodi. Nije savršenost ni čovječje slobode upravo u tom, što nije odredjena na čin, već je u tom, što se sama odredjuje za ovaj ili onaj predmet. Na bit dakle slobode spada samo neodredjenost (indiff.) s obzirom na predmete. Božja je volja jedan vječni i nepromjenljivi čin, od vieka odredjen, kojim Bog hoće neograničenu svoju dobrotu nuždno, ali stvorove slobodno, tako da bi ih mogao od vieka i ne htjeti proizvesti, a da ne bi u samom činu božjega htijenja nastala nikakva promjena.

3. Ovako smo se primakli samomu misteriju. — Čin je na ime, kojim Bog hoće sve, što god hoće, od vieka u Bogu tako nuždno odredjen, tako jednostavan i nepromjenljiv, kako je nuždna, jednostavna i nepromjenljiva sama bit božja, jer je htijenje božje

sama bit božja. Kako je dakle ovaj čin slobodan s obzirom na stvorove? Ako je slobodan, onda hoće stvorove tako, da ih je mogao i ne htjeti. Ali *a)* kako bi u obće mogao Bog nješto drugo htjeti, nego li što hoće, kad je čin njegovoga htijenja nuždan i nepromjenljiv? I opet *b)* kad Bog ne bi bio htio, da budu stvorovi, zar ne bi onda volja božja bila ni malo drugačija, nego što je sada, kad ih je Bog od vieka htio? Nije li dakle Bog promjenljiv, ako je slobodan? Na prvi je prigovor već odgovoreno u drugoj točki. Čin je božje volje zbilja od vieka i nuždno odredjen, ali tako, da samo svoju neograničenu bit nuždno hoće, a za druge se je predmete od vieka sam odredio, da ih hoće, a mogao se od vieka odrediti i da ih ne bi htio. Ad *b)* Kad se veli, da Bog hoće druge predmete, a da ih je mogao i ne htjeti, onda se ne smije pomišljati, kao da su ovo dvie različite forme u božjoj volji. Ovakih forama u Bogu nema, već je on jedan čisti čin, tako uzvišen, da se bez svake unutrašnje promjene u sebi može odnositi na različite predmete, i to prema kontingentnoj naravi ovih predmeta, dakle slobodno. Kad bi Bog bio od vieka htio, da ne bude stvorova, ili da budu drugi stvorovi, nego što jesu, ne bi božji čin htijenja doista bio (a parte rei) stvarno drugačiji, nego što je sada, kad je od vieka htio, da budu ovi stvorovi, koji jesu. Kako to biva, da se eminentni čin volje božje odnosi na različite predmete, te ih može htjeti ili ne htjeti, ne može ograničeni naš um ni slutiti, jer u obće nijesmo podobni spoznati, kako Bog jest i kako živi.

Članak IV.

Razdioba volje božje.

Premda je samo jedan i jednostavan čin sve htijenje božje, to ga ipak radi toga, što se odnosi na nebrojene predmete i raznim načinom, lagljega razumievanja radi raznoliko diele.

1. Ovako diele volju božju na volju u pravom smislu, te ju zovu voluntas beneplaciti, koja je istinito htijenje božje, i na volju u prenesenom smislu, voluntas signi. U potonjem se slučaju metonimički zove volja božja ono, što je samo znak volje božje. Ovakih osobitih znakova volje imade pet: djelovanje, zapovied, zabrana, savjet i dopuštanje (permissio). Na svaki od ovih načina može i Bog očitovati volju svoju.

2. Volju božju diele na bezuvjetnu i uvjetnu (voluntas absoluta et conditionata) prema tomu, da li Bog hoće nješto bez uvjeta ili samo pod kakav uvjet.

3. Prema tomu, da li će se dogoditi ili se ne će dogoditi ono, što Bog hoće, zove se volja božja uspješna ili neuspješna (voluntas efficax et inefficax.)

4. Napokon diele volju božju u pravom smislu (voluntas beneplaciti) na prvu i drugu (voluntas prima et secunda) ili na predtečnu i sliedeću (antecedens et consequens.)

Može na ime nješto biti predmet volje na dva načina, koliko se na ime razmatra predmet sam sobom absolutno, t. j. bez obzira na različite okolnosti, ili pako s obzirom na nje. Ovako može nješto, ako ga absolutno shvatimo, biti dobro, a zlo, ako ga razmotrimo s obzirom na okolnosti, i obratno. Dobro je na pr. da čovjek živi, ali ako je on ubojica i razbojnik, koji drugim otima život, dobro je, da se ubije. Kad se volja odnosi na predmet bez obzira na okolnosti, zove se voluntas prima ili antecedens, a kad se odnosi na predmet s obzirom na okolnosti, zove se voluntas secunda ili consequens. Ovako sudac hoće, da ubojica živi, koliko je čovjek; a hoće, da se objesi, jer je ubojica. [1]

Razmotrimo li stvar pravo, valja reći *a*) da ono, što predtečnom voljom hoćemo, nećemo na prosto. Jer volja kad nješto naprosto hoće, onda hoće predmet onakav, kakav je doista u sebi, a u sebi je predmet onakav, kakav je s obzirom na sve okolnosti. [2]

[1] „Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo ad juncto consideratur, quae est consequens consideratio ejus, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi et malum est eum vivere. Unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae justitiae". S. Th. 1. q. 19. a. 6.

[2] „Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequentur velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi: sed secundum quid vellet eum vivere; scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat". L. c.

b) Uvjetno dakle hoćemo ono, što hoćemo voluntate antecedente. Ovako se za Boga veli, da hoće spasenje svih ljudi.

Imajući na umu ove razlike, lako se razumije sliedeća tvrdnja: Što god Bog hoće naprosto i bezuvjetno, mora se dogoditi, a što naprosto i bezuvjetno neće, ne može se nikako dogoditi.

Kad se na ime ono, što volja naprosto i bezuvjetno hoće, ne dogodi, ne dogodi se radi slabosti i pomanjkanja volje; a toga u Bogu ne može biti.

Iz toga se vidi, da Bog neće naprosto i bezuvjetno ono, što on zapovieda, zabranjuje ili savjetuje. Kad mi nješto ozbiljno zapovjedimo itd., onda mi u istinu hoćemo, da se ono dogodi, i ako se ne dogodi, razlog je samo slabost volje naše. Kad bi pak Bog to u istinu htio naprosto i bezuvjetno, moralo bi se izpuniti. Nješto Bog ipak naprosto i bezuvjetno hoće, kad što zapovieda, zabranjuje ili savjetuje. On nas na ime hoće zakonom ili zabranom obvezati ili savjetom ponukati na nješto savršenije.

Bilježka. Iz toga, što se upravo mora dogoditi ono, što Bog naprosto i bezuvjetno hoće, te se ne može dogoditi ono, što Bog bezuvjetno neće, ne bi valjalo izvesti, da čovjek nema slobodne volje. Jer kao što neograničena savršenost volje božje čini, da će stvoreni uzroci sigurno ono izvesti, što on hoće, tako čini, da će oni to izvesti onakim načinom, koji odgovara naravi njihovoj: nuždni nuždno, a slobodni slobodno.[1]

Članak V.

Afekti i moralne savršenosti volje božje.

I. Afekti.

Volja je naša sielo raznih afekata. Afekti ili se radjaju od sjetilnih predočaba, te su tad i oni sami sjetilne naravi, ili su sasvim duševni čini naše volje. Prvih ne može u Bogu nikako

[1] „Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quedam fieri Deus necessario, quedam contingenter; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quae deficere non possunt, ex quibus effectus ex necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire contingentes causas ad eos praeparavit". L. c. a. 8.

biti, jer je on čisti duh; ali, jer neograničeno savršeni čin volje božje obuhvata razne čine, što ih u našoj volji opažamo i razlikujemo, smijemo za čisto duševne afekte tvrditi, da se nalaze u Bogu. Njeki se od njih nalaze u njemu kao čisti čini formalno, a njeki samo u tropskom smislu.

Tako se ne mogu u Bogu formalno nalaziti svi afekti, koji imadu svoje sielo in parte irascibili subjekta. Ovamo spadaju nada i očajanje, smjelost, strah i srdjba. Kad se ipak i ovi afekti Bogu pridievaju, onda je to čista metafora, te nije težko naći tertium comparationis. Pridievaju se na ime Bogu ili radi sličnosti učinka, ili radi sličnosti čina, koji predpostavljaju. Tako na pr. jer čovjek kažnjava, kad se srdi, veli se i za Boga, da se srdi, jer kažnjava grješnika. Ili n. pr. mi se žalostimo za to, što nam se nije dogodilo ono, što hoćemo i ljubimo, već se dogadja upravo protivno. Žalost dakle predpostavlja čin htijenja i ljubavi nječega. Radi sličnosti ovoga čina može se u metafori i za Boga reći, da se razžalostio, jer se dogodilo drugo, nego što je on, dakako samo uvjetno, htio.

U formalnom se smislu nalazi u Bogu ljubav i radost, samo što jedno i drugo ne može u Bogu biti drugo, nego čišti čin volje.

2. Moralne kreposti.

Što smo rekli za afekte, vriedi i za moralne kreposti u Bogu. Sve one moralne kreposti, koje nas usavršavaju, koliko imademo narav sastavljenu od duše i tiela, kao što je n. pr. umjerenost, ne mogu se nalaziti u Bogu. One pak, koje usavršavaju samu dušu, te u svom pojmu ne sadržavaju nikakve nesavršenosti, nalaze se i u Bogu u formalnom smislu, samo ne onim načinom, kako se nalaze u nama, i kako to naše rieči izriču, već onako, kako odgovara neograničenoj savršenosti božjoj. Poimence spominjemo:

a) Dobrostivost (liberalitas) i veledušnost (magnificentia). Bog je dobrostiv, jer on iz same ljubavi, ne gledeći nimalo na svoju kakvu korist, dieli izobila dobra svoja; a jer čini i veliko za nas, u pravom je smislu i veledušan.

Ove su savršenosti u Boga upravo neograničene, kako je u njega neograničena i ljubav neograničene dobrote njegove, koja čini, da je dobrostiv i veledušan. Izvanjsko očitovanje njegove dobrostivosti, može dakako biti samo ograničeno, te se zove dobrotvornost (beneficentia). Bog bi bio neizmjerno dobrostiv i da

nije ništa stvorio, ali kad je htio stvoriti, o njegovoj je volji visjelo, u kojoj će mjeri očitovati svoju dobrostivost, jer učinak ne može biti neograničen.

b) Milosrdje. Milosrdje ne sastoji bitno u onoj boli, što je ćutimo gledeći tudju nevolju, već u spremnosti volje, da se nevolja ublaži ili odstrani. Za to onaj, koji u istinu ljubi, ne može da ne bude milosrdan. U pravom se dakle smislu nalazi u Boga milosrdje.

c) Milostivost. I milostiv je Bog, jer oprašta grješniku grieh i kaznu.

d) Bog je biće najsvetije. Svetost je stalna suglasnost volje s moralnim redom. Ova je suglasnost volje božje sa moralnim redom upravo absolutna i nepromjenljiva, jer je jedno isto sa samim moralnim redom i za to je on biće absolutno sveto i najsvetije. Nam se istina moralni red očituje u moralnom zakonu, koji nam nalaže i postavlja volja božja, te se volja naša zove sveta, koliko odgovara zakonu božjemu. Bog nema nad sobom zakona, kao ni zakodavca što nema, ali njegova je bit i mudrost izvor i — posljednji razlog moralnog reda, te on, sliedeći u svemu mudrost svoju, nepromjenljivo je i absolutno suglasan s moralnim redom.

Ne bi valjalo poreći Bogu svetost, što njegova volja nije tako slobodna, da bi mogao birati izmedju dobra i zla. Ovo se na ime ne zahtieva, da bude koji čin svet, već je dosta, da je volja tako slobodna, da može dobro djelo učiniti ili ga ne učiniti, učiniti ovo ili ono dobro djelo. Ovako pak je Bog dosta slobodan u svemu spoljašnjemu djelovanju svomu.

e) Bog je pravedan. Budući da je Bog biće absolutno sveto, može on samo tako htjeti bića, da i ona budu suglasna s redom, koji iz biti njegove i mudrosti izvire; i u tomu upravo stoji pravednost božja. Za to Bog djelovanja pojedinih bića upravlja prema ovomu redu i obćemu dobru (justitia legalis); za to daje svakomu biću, što ga ide prema ovomu redu (justitia distributiva);[1] za to napokon nagradjuje ili kažnjava slobodne stvorove, drže li se ovoga reda ili se ne drže (justitia renumerativa et vindicativa), a ne nagradjuje nikad izpod zasluge, niti kažnjava iznad krivnje (u čemu se vidi i njeka vrst justitiae commutativae).

[1] „Sicut igitur ordo congruus familiae vel cujuscunque multitudinis gubernatae demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam". L. c. q. 21. a.

Bilježke. 1. Njeki bogoslovci grieše s obzirom na pravednost božju, koja se zove justitia vindicativa u dva smjera. Hermes je tvrdio, da u Boga u obće ne može biti ovakve pravednosti, drugi su opet tvrdili, da je ona tolika, da ne dopušta Bogu, da oprosti grieh bez zadovoljštine.

Prvi misli, da se ovakva pravednost ne slaže sa savršenošću i dobrotom božjom, kao da ona ne bi dolikovala Bogu, ali zaboravlja, da ovakvu pravednost upravo traži red stvari i svetost Boga, vrhovnoga gospodara svoga. Drugi pak zaboravljaju na milostivost božju. Istina je, da Bog ne može oprostiti grieha bez pokajanja, ali zasluženu kaznu može oprostiti, te se zadovoljiti samim pokajanjem.

2. Rekli smo, da Bog daje svakomu predmetu, što ga ide. Može li se dakle reći, da je Bog dužan komu što dati? U pravom smislu nije Bog nikomu ništa dužan. Stvar njeku ide ono, što zahtieva narav njezina i red, u kojemu se nalazi s drugom stvari ili s Bogom. U jednom i drugom smislu daje Bog svakomu biću, što mu pripada, ali ne za to, što bi Bog bio komu što dužan, već jer tako uvjetno zahtieva njegova savršenost. On je na ime mogao i ne dati ničemu bitak, ali kad ga je već htio dati, njegova mudrost, svetost i pravednost zahtieva, da dade svakomu, što ga ide.

3. Može li Bog htjeti zlo?

Ovo je pitanje dosta znamenito. U svietu imade puno zla fizičkoga i moralnoga. Slaže li se ovo zlo s presvetom voljom božjom? Ako se ne slaže, onda Bog nije svet, a nesvetoga Boga ne može biti.

Da se na ovo pitanje valjano odgovori, treba da dobro upetimo razne načine, kako volja može ići za kojim predmetom.

Može volja u samom predmetu naći dobrotu, koja je razlog, radi kojega ona hoće ovaj predmet. U ovom slučaju ide volja za ovim predmetom kao za svrhom, ako i ne kao za zadnjom, već kao za bližnjom svrhom. Ovako ne može ničija volja htjeti zlo; jer bi tad volja išla za zlim, koliko je zlo; a to je nemoguće. Ne može dakle ni Bog nikakvo zlo htjeti kao svrhu, t. j. zlo, koliko je zlo, ili za to, što je zlo.

Može nadalje volja doista htjeti njeki predmet, ali ne radi njegove dobrote, već samo per accidens, radi njekoga dobra, koje ovim predmetom hoćemo da polučimo. Ovako na pr. hoćemo i uzimamo gorak liek, ali samo radi zdravlja, koje želimo liekom polučiti. I u ovom slučaju zbilja hoćemo predmet, akoprem ga hoćemo samo radi toga, što je spojen s drugim njekim predmetom; hoćemo ga na ime samo kao sredstvo. Ovako može volja htjeti i zlo i to uredno ili neuredno. Uredno onda, ako se ne vriedja moralni red,

t. j. ako je ono dobro, koje hoćemo polučiti zlim, veće i vrednije, nego je zlo, što ga hoćemo kao sredstvo. U protivnom je slučaju htijenje neuredno, jer ne odgovara moralnomu redu.

Napokon se može volja tako odnositi na koji predmet, da ga nikako neće, već ga samo pripušta. Da se može za volju u pravom smislu kazati, da nješto u istinu nikako neće, već ga samo pripušta, moraju se izpuniti njeki uvjeti. Ovi jesu:

a) Volja ne smije ono, što samo pripušta, nipošto namjeravati, niti to smije nuždno slijediti iz onoga, što volja namjerava. Jer kad bi volja htjela nješto, a znala bi, da je s tim nuždno spojeno nješto drugo, s punim bi se pravom reklo, da ona hoće i ovo drugo.

b) Da se može za volju reći, da nješto zbilja samo pripušta, ne smije biti obvezana zapriječiti ono, što je samo slučajno spojeno s predmetom, koji u istinu hoće. Razlog je očit; jer ko ne zapriječuje nječega, što je dužan i obvezan zapriečiti, smatra se, da ono hoće. Jesu li izpunjena ova oba uvjeta, kaže se s punim pravom, da volja neće onoga, što je samo slučajno (per accidens) spojeno s onim, što ona hoće, već da to samo pripušta, akoprem dobro znade, da će se to dogoditi.

Razjasniv ove pojmove velimo:

Bog može htjeti i hoće zlo fizičko kao sredstvo (ili per accidens), a zlo moralno može samo pripustiti.

1. Zlo je fizičko samo pomanjkanje njekoga dobra fizičkoga. Kad se pak zlo fizičko upotrebi kao sredstvo, da se njim polući njeko dobro, spoji se s tim dobrom, i je li ovo dobro, s kojim se kao sredstvo spaja, veće od zla, koje je u zlu sredstvu, može ga svaka volja, pak i božja htjeti bez ikakve neurednosti, jer onda zbilja hoće dobro.[1]

[1] „Malum quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec etiam per acccidens; nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae quod privat ordinem divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum: sicut volendo justitiam, vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult q uae dam naturaliter corrumpi". L. c. q. 19. a. 9.

2. Moralno zlo ne može Bog htjeti ni per accidens ili kao sredstvo. Zlo moralno nije pomanjkanje kakvoga ograničenoga fizičkoga dobra, već ono lišava volju, koja ga hoće, neograničenoga dobra, Boga samoga. Zlo moralno dakle Bog ne može nikako htjeti, jer kako on svoju neograničenu dobrotu nuždno ljubi neograničenom ljubavi, tako je i volja njegova najsvetija, koja nikad ne može nješto neuredno htjeti. Ali kao što nam žalostno izkustvo pokazuje, pripušta Bog moralno zlo. O tom pripuštanju govoriti će se napose, kad budemo razpravljali o promislu božjem.

Glava III.

Moć božja.

Volja je božja uzrok svega, što izvan Boga obstoji, te se u tom smislu zove moć (potentia). Moć može biti dvovrstna: trpna (potentia passiva) i tvorna (activa). Trpna je moć u biću princip promjena, koje u njemu nastaju, a tvorna princip djelovanja; prva čini subjekat sposobnim, da u sebe primi tudje djelovanje, a druga da djeluje. Trpna moć, koja se zove i mogućnost, ne može nikako biti u Bogu, jer je on čisti čin; tvorna pak mora biti upravo najveća. Kad dakle govorimo o moći božjoj, govorimo o principu spoljašnjega djelovanja božjega.

Članak I.

Imade li u Boga moć.

Već najjednostavnije mišljenje o Bogu, pridieva mu i moć; gotovo prvo dapače, što svi o Bogu misle, jest upravo to, da on imade moć, da je mogući. Ovo ćemo i mi dokazati, ali onda treba, da odstranimo od moći božje sve nesavršenosti, koje se s neograničenom biti božjom ne slažu.

I. U Boga imade moć spoljašnjega djelovanja u pravom i najsavršenijem smislu.

1. Da u Boga mora biti moć spoljašnjega djelovanja, izvodimo a posteriori iz samoga bivstvovanja stvorova. Stvorovi bivstvuju, a bivstvuju samo djelovanjem prvoga uzroka. Mora dakle u prvom uzroku, Bogu, biti moć, koja je princip spoljašnjega djelovanja, te ona, jer je moć prvoga uzroka, mora biti i najsavršenija.

2. A priori dokazujemo to, sliedeći sv. Tomu, iz biti božje i naravi tvorne moći. Svako biće može samo toliko imati moć, koliko

je in actu, koliko jest ili koliko je savršeno. Što je dakle koje biće savršenije in actu, što savršeniji imade bitak, to savršeniju imade moć ili princip spoljašnjega djelovanja. Bog je pak neograničeni bitak i čisti neograničeni čin, za to mu mora pripadati i najsavršenija moć.[1]

3. Moć je nadalje čista savršenost, te svakomu biću pripada to savršenija, što je savršenije samo biće. Sve se pak čiste savršenosti nalaze u Bogu bez svakoga ograničenja; pripada mu dakle i neograničena moć.

2. Bitna savršenost moći božje.

Pita se, kako imademo ponimati moć božju?

1. Nesumnjivo je, da moć božju ne smijemo ponimati kao nješto različno od same biti božje. Kod stvorenih je bića moć nješto srednje izmedju biti i djelovanja, kod Boga pak se sáma bit, koliko djeluje, zove moć, kao i um što se zove, koliko spoznaje, a volja, koliko hoće.

2. Kod stvorenih je bića drugo moć, a drugo djelovanje. U Boga pak je moć bitno isto, što i djelovanje. Kao što je Bog svoje spoznanje i htijenje, tako je i svoje djelovanje.[2]

3. Kod stvorenih je bićâ moć princip ne samo čina ili djelovanja, već je ujedno i princip učinka ili djela. Božji čin, jer je isto što je i bit njegova, ne može imati principa, već je čin o sebi. Moć je dakle božja samo princip učinka ili djela božjega. Ali jer

[1] „Manifestum est enim quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra (q. 2. a. 3. et q. 4. a. 1. et 2.) quod, Deus est purus actus et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa". S. Th. 1. q. 25. a. 1.

[2] „Potentia Dei non est aliud quam sua actio. Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est (c. 8.); ejus etiam actio est ejus substantia ut ostensum est (l. 1. c. 45.) de intellectuali operatione; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia et aliud actio". S. c. G. l. 2. c. 9.

mi u Bogu umom virtualno razlikujemo bit i moć božju, tako od obojega razlikujemo i čin ili djelovanje božje. Prema ovoj virtualnoj razlici može se dakle donjekle reći, da je moć božja princip djelovanja božjega.[1]

4. Izporedimo li moć božju s umom i voljom božjom, to je očito, da je u Bogu um, volja i moć jedno isto; ista na ime bit božja. Mi ih samo umom virtualno razlikujemo. Mi na ime možemo pomišljati moć božju kao neposredni princip djela (causa exequens opus), koje je zapovjedila volja (causa imperans opus) prema odredbi uma (causu dirigens opus). Ili možemo pomišljati, da je sama odluka mudrosti i htijenja božjega tvorni princip spoljašnjega učinka.[2]

5. Budući da je moć božja isto, što je i bit božja, to je ona vječni i nepromjenljivi čin; ona je uviek nepromjenljivo tvorna. Ali iz toga ne sliedi, da bi i vanjska djela božja morala biti od vieka. Bog nema samo moć, već on imade i um i volju, te spoljašnja djela nastaju, kad on hoće. „Effectus," veli sv. Toma: „non sequitur, nisi ad nutum voluntatis divinae, secundum cujus dispositionem ex operatione aeterna sequitur effectus temporalis."[3]

---

[1] „ . . . dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus; non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis et sub ratione potentiae; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae. Sic igitur in Deo, salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc quod est principium effectus". L. c. ad 3.

[2] „ . . . potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate, secundum rem; sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit. Quae tria Deo secundum idem conveniunt. Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae sicut causa praecedit operationem et effectum". L. c. ad 4.

[3] Qq. disp. de pot. q. 1. ad 8.

Članak II.

Predmet moći božje.

I. Moć je božja neograničena.

Ako je moć božja isto, što je i bit božja, onda nuždno sliedi, da moć božja mora biti upravo neograničena. Treba ipak, da to malo objasnimo.

1. Svaka se tvorna moć temelji na njekoj stvarnoj savršenosti, koju ima tvorni uzrok, i u što većoj ju mjeri ima, to je veća moć. Toplo na pr. tielo radja toplinu, i što je toplije, može više topline saobćiti. U Boga pak nije moć kakva od biti njegove različna forma ili svojstvo, kojim djeluje, već je sama bit njegova. Moć je dakle božja tako neograničena, kako je neograničena i sama bit božja.

2. Svaka tvorna moć može djelovanjem svojim saobćiti učinku samo onu savršenost, koju sama posjeduje formalno ili eminentno (agens agit simile sibi). Za to ima tvorni uzrok to veću moć, što više savršenosti ili bitka obuhvata. U Bogu pak je sva punoća bitka, on je neograničeni bitak, mora dakle i moć njegova biti neograničena, te se ne može pomisliti biće tako savršeno, da Bog ne bi mogao stvoriti još savršenije, niti se mogu pomisliti bića tako mnogobrojna, da ih Bog ne bi mogao umnožati.

3. Isto je tako moć božja neograničeno savršena i s obzirom na način djelovanja. Jer kao što moć božja o sebi jest, tako ona može o sebi i djelovati, a da joj ne treba ni orudja ni tvari, niti joj je što težko. Sve ona djeluje, što god hoće, nutu voluntatis.

Pita li se dakle, što sve može Bog učiniti, odgovaramo:

2. Bog je svemoguć, jer može učiniti sve, što nije metafizički ili absolutno nemoguće.

1. Nemoguće zove se ono, što uzrok ne može učiniti. Nješto može biti nemoguće ili samo njekomu uzroku, ili svakomu uzroku, jer je sámo u sebi nemoguće, protuslovno. Za prvo se veli, da je relativno nemoguće; a za ovo potonje, da je metafizički ili absolutno nemoguće. Isto tako, kad se za njekoga kaže, da sve može, možemo pod sve razumjeti ili stanovitu vrst stvari (relativno), ili absolutno sve, t. j. što god je samo u sebi moguće, što ne obuhvata protuslovja. Ovako, u absolutnom smislu, velimo za Boga, da je svemoguć, jer

*

može sve učiniti, što nije absolutno ili metafizički nemoguće. Kao što se dakle za to veli za Boga, da je sveznajuć, jer spoznaje sve, što može biti predmet spoznanja, tako se zove i svemogući, jer može sve, što može biti predmet tvorne moći.

2. Istinitost je ove tvrdnje neposredno sadržana u nesumnjivoj istini, da je moć božja neograničeno savršena. Ako se na ime moć tvornoga uzroka osniva na savršenosti, što je tvorni uzrok imade, može se moć svakoga ograničenoga bitka protezati samo na djela, koja imadu savršenost bitka samo njeke vrsti. Upravo zato mora da se moć božja može protezati ne samo na djela, koja imadu savršenosti bitka samo njeke vrsti, već i na sva djela, koje mu drago savršenosti bitka, jer se njegova moć osniva na neograničenom bitku. Sve dakle, što god može imati bitak ma u kojem stupnju savršenosti, sve, što može u obće biti biće, a to je sve, što nije u sebi protuslovno, može biti predmet moći božje. [1]

3. Ono, što je u sebi protuslovno, jest upravo ništa, te za to, jer nije ništa stvarno, jer nije i ne može biti biće, ne može biti ni predmet moći božje; ovo dakle ni Bog ne može, ali ne radi ponestajanja moći, već radi toga, što nema predmeta. [2]

4. S istoga se razloga kaže za Boga, da ni on ne može učiniti neučinjenim ono, što je već učinjeno. Ovo je nemoguće za to, jer je protuslovno. Kad bi se moglo učinjeno učiniti neučinjenim, bilo bi isto, kao kad bi se učinilo, da nješto jest i nije.

[1] „Est autem considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile, ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa ; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehahens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens". L. c. a. 3.

[2] „Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens; hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur; non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis posibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere". L. c.

5. Napokon se s punim pravom za Boga tvrdi, da on ne može učiniti još njekih čina, kao što na pr. da se ne može gibati, i u obće da ne može učiniti ona djela, za koja se hoće organska moć. Ovo valja ovako shvatiti. Sve, što je čiste savršenosti u ovim djelima, ima i Bog, ali bez nesavršenosti. Moć gibanja (potentia activa) jest savršenost, ali je gibanje sámo u onom, koji se giblje, spojeno s nesavršenošću (pot. passiva). Za to Bog može gibati, ali ne može gibati se. Isto reci i za učinak gibanja. Dobro je za životinju, što gibanjem može preći iz jednoga mjesta na drugo, ali je nesavršenost u tom, što ne može na drugo mjesto, a da ne ostavi prijašnje. Bog pak je na svakom mjestu nazočan.

Bilježke. 1. Bogoslovci govore, da Bog može nješto potentia absoluta, čega ne može potentia ordinata ili ordinaria, ali ne razumievaju svi jedno isto pod jednom i drugom rieči.

a) Potentia absoluta znači sv. Tomi, Scotus i drugim: moć božja sama sobom, a ordinata s obzirom na odluke volje božje. Potentia dakle absoluta može Bog sve, što je moguće, kako smo iztumačili, a potentia ordinata samo ono, za što se od vieka odlučio.

b) Drugi vele, da Bog može potentia ordinata ili bolje ordinaria sve ono, što odgovara redu i zakonima od njega postavljenima; a potentia absoluta, da čini ono, što čini mimo ovaj red. Kako je jasno, ovo jedno i drugo čini Bog prema prvoj razdiobi potentia ordinata.

c) Sasvim je kriva razdioba u ovom smislu: Potentia je ordinata, koliko može Bog samo ono, što mu njegova mudrost, svetost dopušta, a absoluta je, koliko može nješto i bez obzira na ove savršenosti. Ovako Jansenijevci. Po ovoj bi dakle razdiobi Bog imao moć, da nješto neuredno učini, što je absurdno. Ova je razdioba kriva za to, jer predpostavlja, da je u samom Bogu (ex parte rei) drugo mudrost, svetost itd., a drugo moć. Mi doduše nuždno virtualno razlikujemo ove savršenosti, ali su one u Boga jedno isto. Za to moć Božja ne može ništa učiniti, što ne bi odgovaralo umu i volji božjoj.

2. Premda je moć božja neograničena, ne može pak nijedno djelo božje biti neograničeno savršeno. Moć je božja i čin božji s obzirom na način djelovanja zaista neograničen, ali je Bog samo aequivoca causa spoljašnjih djela svojih, te se njima, jer su effectus aequivoci, ne može nikad izcrpsti moć božja. [1]

[1] „Potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione . . . Manifestum est autem, quod Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in specie, neque in genere . . Unde relinquitur quod effectus ejus semper est minor quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum". L. c. a. 2. ad 2.

Četvrti dio.

Spoljašnje djelovanje božje.

Razpravivši u predjašnjem dielu glavne istine o unutrašnjem ili imanentnom djelovanju božjem, do kojih dopire um ljudski, treba nam sada razmotriti spoljašnje djelovanje njegovo ili izvanjsko djelo božje. Po ovom će nam razmatranju još u ljepšem svjetlu zasjati mnoge savršenosti božje, kao moć, dobrota i mudrost njegova; a opet ćemo spoznati nova svojstva božja, da je na ime Bog stvoritelj i gospodar svieta, da ga uzdržaje i njime upravlja itd. Ova svojstva ne pripadaju Bogu absolutno nuždno, već mu pripadaju samo hypotetički nuždno. Ona izviru Bogu iz stvorova; a jer je Bog mogao i ne stvoriti svieta, mogla bi mu i ne pripadati. Razpravljanje ćemo tako udesiti, da nam se ponajprije objasni, u kakovoj je svezi Bog s postanjem svieta, i onda kako stoji prema svietu, koliko sviet već obstoji.

Glava I.

Bog prema postanju svieta.

Na tri načina može nješto utjecati na postanje druge stvari. Može na ime nješto biti drugoj stvari uzrok tvorni, uzor i svrha. Tako je i Bog tvorni uzrok svieta ovoga, uzor i konačna svrha njegova.

Članak I.

Bog kao tvorni uzrok svieta.

Izkustvom nesumnjivo spoznajemo, da njeka bića tako potječu od svoga uzroka, da su njegovim djelovanjem samo počela bivstvovati kao ovakva ili onakva bića; od njega su dakle dobila samo ovakav ili onakav bitak ili samo odredjen oblik bitka, a ne sam bitak. Ovakvi učinci, kako vele skolastici, vise o svom uzroku samo in fieri. Ovako na pr. dobiva čovjek svoj bitak od roditelja, umjetnina od umjetnika itd. Ali imade i takvih učinaka, koji dobivaju od svoga uzroka sav svoj bitak, a ne samo način bitka. Za ovakve učinke vele skolastici, da vise o svom uzroku directe secundum esse. Ovakvi su učinci na pr. čini spoznanja ili htijenja.[1] Ovako tvrdimo za sviet, da je nastao, dobivši sam bitak od uzroka svoga — Boga.

[1] S. Th. 1. q. 104. a. 1. „Omnis effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum et non directe secundum esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus et in naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus: forma autem domus est compositio et ordo; quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdum rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae

I. Sve, što izvan Boga obstoji, nastalo je djelovanjem njegovim tako, da je od njega dobilo sam bitak.

1. Sasvim je očito, da ništa ne može inače bivstvovati, nego po samoj biti svojoj ili djelovanjem tvornoga uzroka. Sve, što jest, može biti ili biće o sebi ili od drugoga. Kakav je dakle sviet?

Sva bića, od kojih se sastavlja ovaj sviet, prolazna su; ona nastaju i nestaje ih; nijednomu dakle ne pripada bivstvovanje po samoj biti, te svako zahtieva uzrok, koji je učinio, da obstoji ovo ovakvo ili onakvo biće (causa fiendi). — Gledamo li sam bitak u bićima, pokazuje nam se, da svakomu biću pripada više ili manje bitka. Ovo vriedi za svako biće i s obzirom na same biti ili naravi pojedinih bića, i s obzirom na akcidentalne savršenosti njihove. Savršenija je narav bića organskih od neorganskih, osjetnih od neosjetnih, razložnih od nerazložnih, kao što je jedno biće od drugoga umnije, jače, toplije itd. Sve se ove razlike nalaze u pojedinim bićima samo po tom, što svakomu pripada više ili manje samoga bitka. Ako se pak u kojem subjektu nalazi nješto u većem ili manjem stupnju (per participationem), ne može to subjektu pripadati po samoj biti, već on to imade od drugoga. Samo ono biće ima po sebi i po biti svojoj svoj bitak, ili bolje, samo je svoj bitak, kojega je bitak absolutno savršen, obuhvatajući neograničenim načinom sve savršenosti bitka u obće.. Prema tomu ne može nikakvomu biću izvan Boga pripadati bitak po samoj biti, već je svako od njih moralo dobiti sam svoj bitak. Sve dakle izvan Boga visi o uzroku ne samo s obzirom na to, što ima ovakav ili onakav bitak, već i s obzirom na sam bitak (inspecta ipsa formali ratione essendi). Sviet je dakle biće od drugoga, on je dobio sam svoj bitak od drugoga. (Izporedi str. 23 i 24).

2. Ako je svako biće izvan Boga dobilo sav svoj bitak, od koga ga je moglo konačno dobiti? Nemoguće je pomisliti, da bi jedno biće konačno visjelo o drugom biću upravo u onom, u čemu je i samo ovo biće ovisno. Čovječja narav u Petra na pr. ne može

sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formae in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod conseqnitur per talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum".

kao takva konačno biti od Pavla. Za što? Jer kad bi čovječja narav kao takva eficijentno visjela o Pavlu, bio bi Pavao sam prvi uzrok svoga bitka, jer i on imade čovječju narav; a to je absurdno. Svako pak biće, što ga goder ima izvan Boga, moralo je dobiti bitak svoj, u svakom je dakle bitak jednakim načinom dobiven i za to posljednji razlog ovakva bitka ne možemo naći u biću, koje bi i samo imalo dobiven bitak, već ga možemo naći samo u prvom uzroku, Bogu, koj imade bitak o sebi.[1] Sve je dakle izvan Boga dobilo sam bitak od Boga.

2. Bog je sviet od ništa stvorio.

1. Budući da je sviet dobio bitak svoj od Boga, nastaje pitanje, kako ga je dobio? Na ovo pitanje odgovara vjera i razum dokazuje, da je sviet od Boga stvoren.[2] Prije nego ovo dokažemo, treba da objasnimo sam pojam stvaranja.

2. Stvoriti znači nješto od ništa načiniti.[3] Stvoriti dakle znači nješto načiniti, nješto proizvesti, te prema tomu nalikuje stvaranje proizvodjenju i spada pod ovaj rodni pojam. Koliko se dakle stvaranjem nješto čini, nješto proizvodi, jest stvaranje, kao što je i svako drugo proizvodjenje, djelovanje tvorne moći ili tvornoga uzroka.

Od svakoga drugoga proizvodjenja razlikuje se stvaranje tim, što se stvaranjem proizvodi nješto od ničesa. Da se ovo dobro razumije, treba da se sjetimo, da svakim proizvodjenjem nastaje nješto, čega prije nije bilo. Kada klesar izkleše kip, ili kada nikne ili iz-

[1] „Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (q. III. a. 4.) quod Deus est ipsum esse subsistens. Et iterum ostensum est (q. XI. a. 3. et 4.) quod esse subsistens non potest esse nisi unum . . . Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est". S. Th. 1. q. 44. a. 1.

[2] „Respondeo" veli sv. Toma, „quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat". In l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 2.

[3] Kod sv. Tome imade više definicija: „Productio alicujus rei secundum suam totam substantiam nullo praesuppossito"; ili „productio entis in quantum ens"; „productio rei ex nihilo".

raste nova biljka, ili kad se rodi čovjek itd. nastaje uviek nješto, čega prije nije bilo. I ovo je dakle proizvodjenje ex nihilo, ali ex nihilo sui t. j. stvari, koja se proizvodi. Ovakvim se proizvodjenjem ipak proizvodi samo novi lik ili substancijalan ili akcidentalan, u njekom subjektu, u tvari, koja sudjeluje s tvornim uzrokom. Od tvari dakle nastaje kod proizvodjenja djelovanjem tvornoga uzroka biće ovakve ili onakve naravi. Kod stvaranja pak nastaje nješto, čega nije bilo, ali tako, da nastaje sve, što god je u biću. Ne nastaje dakle od tvari biće ovakove ili onakove naravi, već nastaje sav bitak bića stvorenoga, nastaje biće koliko je biće. Kod stvaranja ne sudjeluje nikakva tvar s tvornim uzrokom; za to kod stvaranja nastaje nješto ex nihilo sui et subjecti. Dvie su prema tomu bitne biljege stvaranja:

a) od onoga, što stvaranjem nastaje, nije prije stvaranja ništa bivstvovalo; i

b) u stvorenom je biću svakako prije ne biti nego biti i to bar prije po naravi.[1]

Iz toga se izvodi, *a)* kod stvaranja osim tvorne moći stvoriteljeve ne sudjeluje ništa za strane onoga, što će nastati. Kod drugoga proizvodjenja sudjeluje subjekat, koji u sebe prima djelovanje tvornoga uzroka, a stvaranje predpostavlja samo unutrašnju, logičnu mogućnost onoga, što će nastati i uzornu ideju, koja je doduše nješto stvarno, ali ne u predmetu, već u Bogu.

b) Budući da stvaranjem nastaje nješto, može predmet stvaranja biti nješto, što može biti i bivstvovati. Za to se kaže, da je predmet stvaranja substancija, bila ona jednostavna ili sastavljena, a ne akcidens, koji ne može za sebe obstojati bez subjekta. Isto se tako ne stvara napose tvar, a napose lik; jer jedno bez drugoga

[1] „Primum est, ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur. Causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud quod in re invenitur; sed ad formam, quae de potentia in actum reducitur: sed causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est, quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re, quae creari dicitur, primo sit non esse non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata, si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris". In l. 2. Dist. 1. a. 2.

ne može biti. Akcidenti i likovi, kao što samo u substanciji bivstvuju, tako se š njom i u njoj stvaraju.[1]

c) Stvaranje nije mienjanje (mutatio), već se samo donjekle može ovako ponimati s obzirom na to, što nješto nova nastaje.[2] I kad mi stvaranje ponimamo kano promjenu, imade ona bitnu savršenost svoju po onom, što nastaje; jer je promjena to savršenija, što je savršenije ono, što nastaje ili terminus ad quem: a to je kod stvaranja cieli bitak.[3]

d) Kod stvaranja nema nikakva slieda, nikakva prije ili poslije; jer se stvaranje ne može izvoditi čest po čest, već se obavlja u jedan hip. Za to se, kako veli sv. Toma, kod stvaranja ne može razlikovati fieri i factum esse.

Iz svega se ovoga vidi, da je naš pojam, što ga imademo o stvaranju samo analogičan. Mi dolazimo do toga pojma po analogiji s drugim proizvodjenjem, razlikujući, u čemu se stvaranje s proizvodjenjem slaže, a u čemu razlikuje, i za to je pojam stvaranja djelomice ječan, a djelomice niječan.

3. Da je Bog sviet doista od ništa stvorio, dokazujemo ovako:

A. Budući da je sve, što izvan Boga obstoji, moglo samo od njega dobiti bitak, to je sve, što nije Bog, proizvedeno. Oda šta je

[1] „Creari est quoddam fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse: quod quidem proprie convenit subsistentibus sive sunt simplicia sicut substantiae separatae, sive sunt composita sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, et quod est subsistens in suo esse. Sicut igitur accidentia et formae et hujusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia". S. Th. 1. q. 45. a. 2. in corp.

[2] „Creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc ac prius . . . Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter et postea esse". S. Th. 1. q. 45. a. 2.

[3] „Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis . . . Et similiter creatio est perfectior et nobilior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei, id autem quod intelligitur ut terminus a quo est simpliciter non ens". S. Th. l. c.

proizvedeno? U prirodi, u kojoj se djelovanjem prirodnih sila jedno od drugoga proizvodi, — tielo nastaje od hranive tvari, ova od biljke, a biljka od kemijskih počela, — moramo doći do prvih tvarnih počela, od kojih se sve sagradjuje. Upravo bi tako bilo moralo i djelovanje božje s nječim prvim početi, ako Bog nije sviet od ništa stvorio. Ovo bi prvo bilo moglo biti ili sam Bog, tako da bi Bog bio sviet načinio od svoje substancije ili biti, ili bi bilo moglo biti nješto od njega različno. Ovo je jedno i drugo nemoguće.

a) Da Bog nije mogao od svoje substancije načiniti svieta, sliedi nesumnjivo iz svojstava božjega bitka. Boga smo spoznali kao biće najsavršenije, kao čisti čin, njegov je bitak sam po sebi podpuno i neograničeno savršen; on je sve, što jest, od vieka i nuždno, te za to u njemu ne može biti ni kakve promjene. Od biti dakle ili substancije božje nije mogla nastati tvar.

b) Bog nije mogao načiniti svieta ni od tvari od sebe različne, koja bi uz Boga o sebi obstojala.

Mi smo već na drugom mjestu navodili razloge, iz kojih se vidi, da tvar ne može nikako biti biće, koje bi o sebi, po svojoj biti obstojalo; a malo više dokazali smo, da je sve izvan Boga moralo dobiti bitak svoj od Boga. Kako je dakle prva tvar mogla drugačije dobiti bitak, nego da ju je Bog od ništa stvorio? [1]

B. Kao što ne možemo ponimati, da bi prva materija, pomišljali je atomistički, ili kako je pomišlja Aristotel, bila biće o sebi, tako se opet ne može ni djelovanje božje pomišljati ovisno o materiji. Svaka moć, koja može samo na materiju djelovati, može u materiji samo ono proizvesti, za što je materija sposobna. Moći tvornoga uzroka mora podpuno odgovarati sposobnost (potentia passiva) tvari; jer inače ne bi mogla moć sve ono proizvesti, što može. Kad bi dakle i božje djelovanje bilo vezano na materiju, mogao bi Bog samo toliko i samo nješto takvo učiniti, koliko je

[1] „Si est aliquid effectus Dei, aut praexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid praeexistit, aut est procedere in infininitum, quod non est possibile in causis materialibus . . . aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non praesupponit: quod quidem non est ipse Deus: ostensum est enim in primo libro (c. 17.), quod non est materia alicuis rei: nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (cap. praeced.) Relinquitur igitur, quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praejacentem, ex qua operetur". S. c. gent. l. 2. c. 16.

tvari i za što je ona sposobna. [1] To bi značilo, da je božja moć ograničena; a mi smo dokazali, da je ona neograničena, da sve može, što god je metafizički moguće, ili što u obće može imati bitak kakvim god — dakako ograničenim načinom, jer neograničenoga učinka ne može biti. — Za to vlastiti ili osobiti način djelovanja moći božje jest upravo stvaranje.

C. Stvaranje je napokon jedini prielaz od neograničenoga k ograničenom, koji ne obuhvata protuslovja. Pantejizam, kako ćemo poslije vidjeti, badava se trudi, da nadje ovakav prielaz. Držeći, da obstoji samo jedna neograničena substancija, samo jedan, božji bitak, mora absurdno tvrditi, da jedno isto može i mora biti ograničeno i neograničeno. Je li pak Bog sviet od ništa stvorio, to je ovim djelovanjem nastao bitak, od Boga različit, koji upravo ne može biti neograničen, već može i mora biti ograničen. Za to se um čovječji ne može opirati tomu, da prihvati stvorenje svieta od ničesa, ako neće da tvrdi, da jedno isto može biti po bitku ograničeno i neograničeno.

3. Čin stvaranja.

Stvaranje možemo razmatrati tvorno (active) i trpno (passive). Stvaranje, uzme li se tvorno, znači djelovanje božje, kojim nješto od ništa proizvodi, a u trpnom znamenovanju jest nješto u samom stvoru, koji je nastao. Djelovanje sámo može opet biti prelazno i neprelazno, koliko samo djelovanje izlazi iz subjekta ili ne izlazi.

Pita se sad, kako možemo ponimati stvaranje, koliko je djelovanje božje u tvornom i trpnom smislu? I ovo pitanje spada medju najteža, te se učenjaci razilaze, kad odgovaraju na nj; a to nije ni čudo, kad o stvaranju nemamo adekvatnoga pojma, već imademo samo pojam analogičan. Navedimo glavne stvari.

1. Nesumnjivo je, da stvaranje, koliko je aktivno djelovanje božje, ne može u Bogu biti čin različan od same moći ni od biti božje. [2] Razlog je sasvim očit. Djelovanje, koje nije sama substan-

[1] „Omne agens, quod in agendo requirit materiam praejacentem, habet materiam proportionatam suae actionis ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa et sic frustra haberet virtutem ad illa; materia autem non habet talem proportionem ad Deum". L. c.

[2] „Actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse est aliud ab ejus essentia". S. Th. 1. q. 25. a. 1. ad 2.

cija subjekta, koji djeluje, nalazi se u subjektu kao akcidens; u Boga pak niti ima, niti može biti akcidenta.[1]

2. Stvaranje dakle u aktivnom smislu može u Bogu biti samo imanentno djelovanje. Prelazno djelovanje predpostavlja uviek njeki subjekat, koji prima u sebe djelovanje Kod stvaranja pak nema nikakva subjekta, koji bi primio u sebe prelazno djelovanje božje.[2] Prelazno se djelovanje nadalje uviek obavlja njekim gibanjem, a stvaranje se ne može ponimati kao gibanje, mienjanje.

3. Ovo imanentno djelovanje božje, ne može biti drugo, nego htijenje, zapovied volje božje, da nješto nastane.

Stvaranje je dakle kao čin u Bogu vječno njegovo i nepromjenljivo životno djelovanje, i kao takvo je pravo imanentno djelovanje, ali koliko ipak po ovom djelovanju nastaje učinak izvan Boga, nalikuje ono prelaznomu djelovanju. Za to vele bogoslovci, da je „atio creativa formaliter immanens et virtualiter transiens."

4. Pita se, što je stvaranje u trpnom smislu; što je na ime u samom stvoru, koji je stvaranjem nastao? Budući da smo rekli, da je stvaranje u aktivnom smislu imanentno djelovanje božje, ne može sam čin stvaranja biti biće njekakvo izvan Boga. Za to sv. Toma veli, da je stvaranje u stvoru samo odnošaj stvora prema Bogu, kao izvoru bitka njegova.[3]

---

[1] „Actio, quae non est substantia agentis inest ei sicut accidens subjecto . . . In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et a sua potentia". S. c. G. l. 2. c. 9. fin.

[2] „Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quae ab ipso est; actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formae, aut aliqua inchoatio formae in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi, quia sua actio est sua substantia" . . . L. c. c. 16.

[3] „Creatio potest summi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio . . . proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis sed est in genere relationis. Et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi". Qq. Disp. Pot. q. 3. Izp. S. Th. 1. q. 45. a. 3.

Kada Bog nješto stvori, u Bogu ne nastane ništa nova, ali izvan Boga nastane novi bitak, koji se stvarno odnosi na svoj uzrok, dok je odnošaj sa strane božje samo logičan, samo od uma. Ovaj stvaran odnošaj ovisnosti stvora od stvoritelja jest stvaranje u pasivnom smislu.

4. Moć, koja stvara, jest neograničena, te pripada jedino Bogu.

Medju skolastici vodila se prepirka, je li stvaranje Bogu tako svojstveno, da ne može pripadati nikojemu stvoru. Nije se prepirka vodila o tom,[1] da li koji stvor može sasvim neovisno o Bogu stvarati, ni o tom,[2] da li može stvor, kao causa instrumentalis, pripraviti tvar, u kojoj će Bog, kao prvi uzrok, nješto stvoriti. Na prvo su pitanje skolastici jednodušno odgovarali, da stvoru ne može nikako neovisno o Bogu pripadati moć stvaranja; jer bi tada stvor prestao biti drugi uzrok (causa secunda), koji je u bitku i djelovanju svojem sasvim ovisan o prvom uzroku. Na drugo su pitanje takodjer jednodušno odgovarali, da drugi uzroci po redu, koji vlada u svietu, doista pripravljaju tvar, tielo čovječje, u kojem sam Bog stvara dušu. Razpravljalo se dakle samo ob ovom:

a) Može li stvor, kao drugi uzrok, imati moć, da kao glavni uzrok (causa principalis) stvara, premda bi i u stvaranju bio tako ovisan o prvom uzroku, kako je i u ostalom djelovanju svojemu?

b) Može li stvor kod stvaranja kao podčinjeni uzrok (causa instrumentalis) sudjelovati s Bogom, glavnim uzrokom, ili može li se Bog kod stvaranja poslužiti stvorom kao orudjem?

A. 1. Moć, koja stvara, jest neograničena. Kod proizvodjenja sudjeluju dva uzroka: uzrok tvorni i tvar, od koje se nješto proizvodi. Ovo sudjelovanje nije takvo, da bi se stvarnosti sudjelujućih uzroka jednostavno sbrojile, već je djelovanje jednoga i drugoga uzroka sasvim svoje vrsti. Samo tvorni uzrok za pravo djeluje, a sudjelovanje tvari je samo u tom, što prima u sebe djelovanje tvornoga uzroka. Prema tomu, da se od dvie za njeki učinak nejednako sposobne tvari načini jednako savršeno djelo, mora moć tvornoga uzroka nadomjestiti ono, što nedostaje sposobnosti u manje sposobnoj tvari. Tvorni dakle uzrok mora toliko više moći uložiti, koliko je tvar nesposobnija. Ako je dakle tvar neograničeno nesposobna, da od nje nastane njeki učinak, mora tvorni uzrok djelovati neograničenom moći, da se ovaj učinak ipak proizvede. U naj-

većem pak stupnju postaje tvar nesposobna, kad je nema. Za to mora tvorni uzrok, koji proizvodi učinak od ničesa, djelovati neograničenom moći.

Možemo ovaj dokaz i ovako postaviti. Kad tvorni uzrok iz tvari nješto proizvodi, ostvari (reducit in actum) nješto, što je u tvari bilo samo moguće (in potentia). Moć dakle tvornoga uzroka mora biti to veća, što je manja mogućnost u tvari, da od nje nješto nastane, te kad je ova mogućnost nikakva, ne može je nijedna ograničena moć ostvariti. A kod stvaranja je doista mogućnost sa strane tvari nikakva, jer ima nješto od ništa nastati: hoće se dakle za stvaranje moć neograničena. [1]

Ne bi valjalo reći, da je tvar s protivnim svojstvima za njeki učinak još nesposobnija, nego ništa, jer se ona upravo opire tvornom uzroku, pa ipak mogu stvorovi i u takvim slučajevima proizvesti učinak, za što dakle da ne bi mogli i stvarati? Ako je ova nesposobnost samo relativna, onda to ne znači drugo, nego da je sposobnost u takvom subjektu vezana, sprečena, te tvorni uzrok mora ovu zapreku svladati; [2] ako li je nesposobnost absolutna, onda ne ćemo zanijekati, da je nesposobnost ovakvoga predmeta još veća, nego nesposobnost ničesa, ali onda opet ne može nijedan ograničeni uzrok ove nesposobnosti svladati, te je od potrebe ponajprije neograničena moć stvoriteljeva, da se protivna svojstva unište, i tad istom može moć njegova začeti, da dotični učinak proizvede.

2. Svaki viši uzrok, koji se razlikuje od nižega uzroka ne samo moću većom po obsegu, već i višom po vrsti, mora imati i

[1] „Si enim tanto majus virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentias (u tvari) ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, relinquitur, quod nulla creatura possit creare". S. Th. 1. q. 45. a. 5. ad 3.

[2] „Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam. Sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem; sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia, ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia praeexistat. Sic ergo patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario". L. c. ad 2.

njeko posebno djelovanje, koje ne pripada nižim uzrocima. Tako na pr. životni princip ima svoje svojstveno djelovanje, koje ne pripada toplini ili munjini itd. A Bog je nesumnjivo uzrok od svih uzroka po samoj biti više različan, nego što se drugi uzroci razlikuju medju sobom. Mora dakle da Bogu pripada takvo svojstveno djelovanje, koje ne može pripadati nikojemu drugomu uzroku. A koje djelovanje može biti ovako svojstveno prvomu uzroku, od koga je sve dobilo bitak svoj, ako nije stvaranje? Kao što dakle u prirodi niži uzrok ne može proizvesti učinka, koji nastaje samo svojstvenim djelovanjem višega uzroka, tako ne može nijedan niži uzrok imati moći, da načini nješto od ništa, t. j. da stvori učinak, proizvedavši cieli bitak njegov. [1]

3. Razmotrimo li bolje sam učinak stvaranja, moramo isto izvesti. Što nastaje stvaranjem p r i m o e t p e r s e? Kad se nješto bielo crno omasti, što je nastalo primo et per se? Nastalo je crno, a per accidens omašteno, jer je već i prije bilo omašteno, na ime bielo. Isto tako, kad nastane čovjek, nastaje primo et per se čovjek, kojega prije nije bilo, a per accidens nastaje biće, jer čovjek nije nastao od ništa, već od nječega, što je već prije bilo biće. Samo kad nješto od ništa nastane, nastane biće, koliko je biće, a per accidens nastaje ovakvo ili onakvo biće. Uzrok pak bića, koliko je biće, a ne samo koliko je ovakvo ili onakvo biće, može biti samo onaj, koji imade absolutno neovisan bitak, koji je uzrok svega bitka. [2]

[1] „Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Opotet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportret, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus." S. Th. 1. q. 45. a. 5.

„Ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum hujusmodi, sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem." Qq. disp. De pot. q. 3. a. 4.

[2] „Quum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens: per se vero, illud quod prius non fuerit: ut si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum, sed nigrum per se quia fit ex non nigro: coloratum vero per accidens: nam prius coloratum erat ... Cum ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet; oportet igitur quod ab eo qui est per se causa essendi procedat; nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis, in quantum hujusmodi est." S. c. G. 1. 2. c. 21.

4. Iz toga se podjedno vidi, da ona moć, koja može nješto stvoriti, može stvoriti i sve, što se u obće može stvoriti. Jer što je pravi predmet koje moći, pripada moći u cielom svom obsegu. Kad bi ko rekao, da stvoru pripada moć stvaranja, ali ograničena samo na njeku vrst bića, gdje bi bio razlog ovomu ograničenju? Ne bi mogao biti u objektu; jer objekat stvaranja ništa drugo ne zahtieva, nego unutrašnju, metafizičku mogućnost, a ova jednako pripada svemu, što se može stvoriti. Ne bi mogao biti u načinu, kojim se stvaranje izvodi; jer koji može nješto od ništa načiniti, nema s obzirom na način više nikakve težkoće, da i drugo što stvori, kad je način isti. Ne bi mogao biti u samoj moći; jer moć stvaranja ne može biti drugo, nego htijenje, te kad bi jedan put ko imao moć htijenjem nješto od ništa proizvesti, bila bi ova moć tako neograničena, kako volja može htjeti predmete bez broja, dakle sve, što se može stvoriti. — Neovisnost u djelovanju, kakva se očituje u stvaranju, i svemogućnost, imadu isti osnov, neograničeni bitak.

5. Stvaranjem proizvode se direktno substancije, a akcidenti, koji imadu bitak i bivstvovanje samo u substanciji, nastaju u njoj. Budući pak da je svako djelovanje stvorenih uzroka samo akcidens, budući da nema u sebi bivstvovanja, već bivstvuje u biti uzroka, za to ovakvo djelovanje ne može proizvesti ni učinka, koji bi u sebi obstojao, već ovakvo djelovanje mora uviek proći na njeki subjekat, u kome može bivstvovati. Samo Bog, kojega je djelovanje sama substancija njegova, ne treba materije, koja da primi djelovanje njegovo.[1]

B. Iz ovoga se vidi, da stvor ne može od Boga dobiti moć, da kao glavni uzrok nješto stvori. Može li ipak kao podčinjeni uzrok, kao orudje, kod stvaranja sudjelovati? Podčinjenim uzrokom (causa instrumentalis) možemo smatrati ili takav uzrok, koji samo pripravlja materiju za djelovanje glavnoga uzroka, ili takav uzrok, koji djeluje na sam učinak, ali ne djeluje sam, već s njim sudjeluje glavni uzrok, i to tako, da je podčinjeni uzrok u djelovanju fizički ovisan o glavnom uzroku. Na prvi način ne može ništa kod stvaranja sudjelovati; jer ono, što se stvara, nastaje od ništa, te tu nema ničega, što bi trebalo ili bi se moglo pripravljati za djelovanje glavnoga uzroka.[1] Ne može stvor sudjelovati ni na drugi način. Stvor bi na ime mogao sudjelovati s glavnim uzrokom ili tako, da bi njegovim djelovanjem nastao cio učinak ili samo dio, i opet ili bi sva uzročnost bila stvorova ili dio. Kad bi djelovanjem stvora nastao cio učinak stvaranja, bio bi stvor glavni uzrok, a ne samo podčinjeni (causa instrumentalis), jer fizička ovisnost njegova u djelovanju od Boga činila bi, da je stvor causa secunda, a ne causa instrumentalis; kad bi pak djelovanjem stvora nastao samo dio učinka, valjalo bi reći, da substancijalno bivstvovanje, pa i samih jednostavnih substancije, imade dielova. — U potonjem pak bi slučaju trebalo reći, ili da stvor stvara kao glavni uzrok, te da mu pripada neograničena moć (ako bi na ime sva uzročnost bila stvorova) ili bi (ako je stvorov samo dio uzročnosti) trebalo neograničenu moć stvoriteljevu kod stvaranja podieliti u ograničene dielove; jer ako ostaje sudjelovanje božje neograničeno, suvišno je ograničeno sudjelovanje stvora.

[1] „Cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem sit recipiens actionem; illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua; quod solius Dei est: et ideo solius ejus est creare.“ Qq. disp. l. c. q. 3. a. 4.

[1] „Causa secunda instrumentalis non panticipat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod sibi est proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo

5. Bog je sviet stvorio slobodno.

Na drugom smo mjestu dokazali, da je prvi i glavni predmet volje božje samo njegova neograničena bit, i da on svoju neograničenu dobrotu po naravi nuždno hoće i neograničeno ljubi, a sve drugo, što nije Bog, da hoće slobodno. Time je već odgovoreno na pitanje, kako je Bog sviet stvorio. Ovo ćemo ipak napose razmotriti, te se obazrieti na dvoje:

a) je li Bog slobodno sviet stvorio tako, da ga je mogao i ne stvoriti, ili ga je nuždno stvorio;

b) je li Bog mogao stvoriti i drugi koji sviet, od ovoga savršeniji ili nesavršeniji?

I. Bog je sviet slobodno stvorio tako, da ga je mogao i ne stvoriti.

Da je Bog sviet nuždno stvorio, bilo bi ga moralo na to nješto odrediti; a to bi moglo biti ili nješto u samom subjektu, Bogu, ili bi moglo biti nješto u objektu, svietu.

1. U Bogu samom ne može biti ništa, što bi ga bilo moglo odrediti, da bi bio morao nješto nuždno stvoriti. To bi na ime moglo biti ili bit božja, ili spoznanje ili htijenje njegovo.

a) Bit je božja mogla samo onda odrediti Boga, da nješto stvori, kad ona sama sobom ne bi imala svu savršenost bitka, kad ne bi bila neograničeno dobro. Ali bit je božja neograničeno savršena i to upravo za to, što o sebi bivstvuje, što je bitak absolutno neovisan, što o sebi imade, sve što imade. Biti dakle božjoj nijesu mogli trebati stvorovi, jer po njima nije ništa mogla dobiti, pa za to ona nije mogla ni odrediti Boga, da nješto nuždno stvori. Da je Bog u biti svojoj našao razlog, koji bi ga bio odredio, da nuždno stvara, valjalo bi reći, da je Bog bit svoju krivo spoznavao, kao da ona nije sama sebi dostatna, već da joj je nješto izvan nje nuždno trebalo.

b) Spoznanje je božje moglo samo onda nuždno odrediti Boga, da nješto stvori, kad ovo spoznanje bez stvorova ne bi bilo neograničeno savršeno, već bi se stvaranjem usavršilo. Istina je, da Bog ne bi svoje biti podpuno spoznavao, kad on ne bi i stvorove spoznavao, ali ovo ne zahtieva, da stvorovi bivstvuju. Bog na ime u biti svojoj nuždno spoznaje sve; on u biti svojoj imade ideje svih stvari, jer u neograničenoj savršenosti svojoj spoznaje sve one moguće načine, kako se ona može u ograničenim bićima očitovati.

c) Volja je božja mogla samo onda biti nuždno odredjena, da nješto stvori, kad bi htijenje njezino inače bilo nesavršeno. Istina je, da je volja božja morala od vieka biti odredjena s obzirom na stvari, koje um božji spoznaje kao moguće. U volji božjoj nije moglo biti neodredjenosti (indifferentia passiva), jer inače nebi bio nepromjenljiv. Bog je dakle od vieka morao biti odlučen, hoće li što stvoriti ili ne, a upravo to tvrdimo, da se je Bog od vieka mogao odlučiti za jedno ili za drugo. Jer se je Bog od vieka odlučio za stvaranje, ova je odluka u Bogu sam vječni čin stvaranja, kojega je učinak nastao u vremenu. Ali ovim htijenjem nije volja božja ništa savršenija, nego li bi bila, da je Bog od vieka odlučio ne stvarati. U jednom i drugom slučaju mogao je Bog htjeti kao cilj samo neograničeno dobro svoje. To se u hipotezu stvaranja očituje tim, što su stvorovi od njega dobili sve, što imadu, što su njemu podčinjeni, od koga su dobili bitak, i što su k njemu upravljeni, kao k posljednjoj svrsi; a u hipotezu nestvaranja, očitovalo bi se tim, što bi on sebe htio, kao neograničeno dobro, kojemu ničega ne treba.

lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito.“ S. Th. I. q. 45. a. 5.

2. Nijesu ni stvorovi mogli Boga nuždno odrediti, da ih stvori.

a) Svaki je stvor dobro ograničeno. Predmet, koji može nuždno odrediti neograničenu volju, da ga mora htjeti, može biti samo neograničeno dobro. Već čovječja volja upravo za to, što je volja razumnoga stvora, ne može biti nuždno odredjena, nego neograničenom dobrotom. Čovjek spoznaje najveće dobro kao blaženstvo, kao zadnju svrhu svoju, te ovu i nuždno hoće. Istina je, da čovjek, dok najveće dobro samo nesavršeno spoznaje, može blaženstvo svoje tražiti u koječemu, u čemu ga nema. Ali kad čovjek najveće dobro savršeno spoznaje, ne može više ništa htjeti, što bi se ovomu protivilo, pa ipak može i tada slobodnom voljom birati izmedju onih stvari, koje se s najvećim dobrom slažu, i sloboda izbora to mu je veća, što više obuhvata znanje njegovo i moć. Sve se ovo, po čemu je čovjek biće slobodno, nalazi neograničeno savršeno i u Bogu. Samo neograničena bit božja, koju Bog savršeno spoznaje, odredjuje Boga, da ju nuždno hoće i ljubi, a sve drugo može on htjeti kao stvarni, makar analogični odsjev svoje dobrote. Ali, kao što je dobrota božja neograničena, tako se ona može nebrojenim ograničenim načinima odsievati i saobćiti, a sve ove načine Bog spoznaje, niti koji nadmašuje moć njegovu. I upravo za to, što je svaki stvor samo ograničeno dobro, nije nijedan mogao nuždno odrediti Boga, da ga stvori, već je Bog mogao samo slobodnom voljom odrediti, hoće li, i koliko će bićima saobćiti dobrote svoje.

b) Svaki je stvor biće nenuždno. Kad bi nješto izvan Boga bilo nuždno odredilo Boga, da ga mora stvoriti, onda bi ovo biće moralo nuždno bivstvovati, te nebi moglo ne bivstvovati. To se pak ne može reći ni za koje biće stvoreno; nijedno dakle nije moglo Boga nuždno odrediti da ga stvori.

II. Bog je mogao, da je htio, stvoriti i drugi sviet, od sadašnjega savršeniji ili nesavršeniji.

1. Da Bog nije slobodan u spoljašnjem djelovanju svojemu, morala bi volja njegova od vieka biti nuždno odredjena na nješto stanovito. Što je ovo? Nije ništa, jer je Bog nješto stvorio; nije sve, jer je neograničen broj mogućih bića i svietova, dapače i ova bića, što bivstvuju, mogla bi nesumnjivo i drugačije bivstvovati. Trebalo bi dakle reći, da je Bog bio od vieka nuždno odredjen, da stvori upravo ovaj sviet. A čim je bio na to odredjen? Ako je Bog bio nuždno odredjen, da stvori ovaj sviet za to, što je ovako savršen, kako jest, onda bi Bog morao biti još prije odredjen, da stvori savršenije sviet, nego ovaj što je. Ili je možda ovaj sviet najsavršeniji?

2. Od Leibnitza počevši doista je bilo učenjaka, koji su tvrdili, da je ovaj sviet najbolji. Osnov ovomu krivomu mišljenju nalazi se u zabludi, kao da bi razlog, koji volju za nješto odredjuje, morao biti u samom predmetu i to tako, da se volja upravo mora odlučiti samo za ono, što je bolje, a da se ne može odlučiti ni za koju od dvie jednako dobre stvari, kao ni za manje dobru stvar. Tako je, vele, i Bog, biće najsavršenije, mogao htjeti i stvoriti samo onakav sviet, u kojem je najviše stvorova, što je moguće, i u najvećem stupnju, što je moguće, dobilo od Boga bitak. Na ovo odvraćamo:

a) Po ovoj teoriji uništuje se sasvim sloboda u Bogu. Ako se razlog, koji odredjuje htijenje, mora nalaziti u samoj stvari, i ako ovaj razlog može biti samo veće dobro, to je Bog za to odlučio sviet stvoriti, što je ovo bolje, nego ne stvoriti ga. Ako je tako, onda već Bog nije mogao ne stvoriti svieta i stvorenje je svieta nuždno. Jednako je Bog stvorio upravo ovako uredjeni sviet, kako je ovaj uredjen, jer je ovo bilo bolje, nego protivno tomu. Tad je pak Bog upravo morao stvoriti ovaj ovako uredjeni sviet, i sve što se u njemu dogadja, nuždno se dogadja, jer nuždno je ovako odredjeno. Sve bi se dakle u svietu neodoljivom nuždom dogadjalo, a to je fatalizam.

b) Istina je, da mi ne poznajemo svega svieta, već samo maleni dio njegov. Ali nesumnjivo je, da bi se u svietu, koliko ga mi poznajemo, medju pojedine vrste bića dale svrstati još mnoge vrste, kao što je bilo vrsti, kojih sada više nema; nesumnjivo je, da je od najsavršenijega stvora, koji obstoji, pa do Boga još neizmjeran razmak; nesumnjivo je, da bi moglo bivstvovati više tvari, nego što je bivstvuje, i više individua, nego što obstoje; nesumnjivo je dakle, da ovaj sviet nije najsavršeniji, već da bi mogao biti još savršeniji. Bog dakle nije stvorio najsavršenijega svieta.

c) Bog nije niti mogao stvoriti najsavršenijega svieta. Svako ograničeno biće imade samo njeku mjeru bitka, imade samo nekoliko savršenosti, i toliko nalikuje neograničenomu bitku božjemu. Budući pak da je savršenost božja neograničena, to se mogu bez kraja i konca pomišljati bića, koja bi bila sve savršenija, te bi sve više nalikovala bitku božjemu, a da se nikad ne bi došlo do neograničene savršenosti. Za to se moć božja ne može nikada izcrpsti, te nijedan stvor ne može biti neograničeno savršen, a što nije neograničeno savršeno, nije ni najsavršenije. Ko bi prema tomu tvrdio, da je ovaj sviet tako savršen, da već ne bi mogao biti savršeniji, taj bi morao zanijekati, ili da je sviet ograničen, ili da je Bog neograničen.

Bilježke. 1. Poznato je načelo: bonum est diffusivum sui. Nije li dakle dobrota božja prisilila Boga, da nješto nuždno stvori, i tako stvorovima saobći dobrotu svoju? Istina je, da je dobrota božja prvi i glavni predmet volje božje, i da Bog, jer nju hoće, sve drugo hoće, što god hoće: istina je dakle, da je dobrota božja razlog, što Bog ovako ili onako djeluje, ali nije razlog, da bi on morao upravo ovako djelovati. On saobćuje stvorovima dobrotu svoju, ali ovo nije posljednja svrha, već sama dobrota njegova, i ovu Bog nuždno ljubi i hoće, a ovu bi jednako ljubio, stvorio što, ili ne stvorio. [1]

2. Bog je biće najsavršenije i najmudrije, treba dakle reći, da su i djela njegova najsavršenija. I jesu djela božja doista najsavršenija s obzirom na svrhu, radi koje Bog djeluje, i na način kako djeluje; ali nijesu i ne mogu biti s obzizom na stvari same, koje je Bog stvorio. [2]

---

[1] „Communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cujus amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens camminicare quod habet; quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis.“ Qq. disp. de Pot. q. 3. a. 15. ad 14.

[2] „Cum dicitur, Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly melius sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem; eamdem vero potest facere meliorem quodam modo et quodam modo non (benitate scilicet accidentali, sed non bonitate essentiali). Si vero ly melius sit adverbium et importat modum ex parte facientis; sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importat modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.“ S. Th. 1. q. 25. a. 1.

6. Kada je Bog sviet stvorio?

S obzirom na trajanje svieta nalazimo medju učenjacima različito mišljenje. Materijalisti moraju tvrditi, da je sviet vječan, kao što tvrde, da nije stvoren, već da o sebi bivstvuje. Slično moraju misliti i Pantejisti, po kojima je sviet i Bog jedna ista substancija. Ali i od onih, koji priznavaju, da je sviet od Boga dobio svoj bitak, jedni tvrde, da je Bog upravo morao sviet od vieka stvoriti, da je dakle sviet nuždno bez početka; drugi tvrde, da Bog nije mogao sviet od vieka stvoriti, već da je sviet morao imati začetak (ovako u srednjem vieku Albert Veliki, Aleksander Hal., Bonaventura, Nikola Cus., Gerdill); treći napokon misle, da razum čovječji sam sobom ne može dokazati, da je Bog morao sviet u vremenu stvoriti, a da ga nije mogao stvoriti od vieka. Medju ove potonje spada i sv. Toma. (Tako i Capreolus, kard. Cajetan, i mnogi drugi.) Ima još jedno srednje mišljenje, kojega je začetnik Durandus,[1] po kojem je Bog mogao stvoriti od vieka kakvo biće nepromjenljivo, ali nije mogao stvoriti bića promjenljiva, razvoju podvržena. (Tako i Soto, Suarez, Valentia i t. d.)

Sv. Toma postupa u ovome pitanju čisto kritički. On odlučno pobija one razloge, kojima su njeki htjeli dokazati, da je Bog morao sviet od vieka stvoriti, a ne brani nigdje mnienja, da je Bog morao sviet od vieka stvoriti; on samo pokazuje, da se ne može strogo dokazati (demomstrative probare), da Bog nije mogao sviet od vieka stvoriti, već da ga je morao stvoriti o vremenu ili: da je sviet upravo morao u vremenu začeti. A to čini sv. Toma za to, da ne bi protivnici kršćanstva mogli reći, da se kršćanska vjera osniva na dokazima, koji strogo uzevši ništa ne dokazuju.[2] Ovo pitanje spada po sv. Tomi medju onakva, koja razum sam sobom ne može konačno riešiti; izvjestno može na nj odgovoriti samo objava božja. Quaestio juris za naš je razum tajna, koje on ne može svladati, a na quaestio facti odgovara samo objava.[3] U naše je vrieme obćenito prevladalo mišljenje, da se može upravo strogo dokazati nemogućnost vječnoga stvaranja.

[1] In II. Sent. Dist. 1. quaest. 2.

[2] „Mundum incepisse sola fide tenetur; nec demonstrative hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit.“ S. Th. I. q. 46. a. 2. concl.

[3] „Et huic positioni consentio, quia non credo, quod a nobis possit summi ratio demonstrativa ad hoc. Hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae. Et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur, si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet.“ In. L. II. Sent. Dist. 1., q. 1. a. 5.

I. Bog nije nipošto morao sviet od vieka stvoriti.

Da je Bog nuždno morao sviet od vieka stvoriti, moralo ga je na to nješto odrediti. Ovo bi moglo biti ili sviet, ili nješto u samom Bogu.

1. Sviet nipošto ne zahtieva toga, da bi bio morao biti stvoren od vieka. Ono, čemu ne pripada bivstvovanje po samoj biti, ne mora bivstvovati, već može bivstvovati i ne bivstvovati. Kao što dakle bit ovakvoga bića ne zahtieva, da bivstvuje, tako može još manje zahtievati, da bi moralo od vieka bivstvovati. Sav pak sviet, i svako pojedino biće u njemu, ne izuzevši ni same tvari, nema takvoga bitka, koji bi bivstvovao po samoj biti svojoj, već je sve izim Boga dobilo bitak i bivstvovanje od Boga. Nije dakle sviet nipošto zahtievao, da bi ga Bog bio morao od vieka stvoriti.

2. Ni u Bogu ne može biti ništa, što bi ga bilo odredilo, da sviet stvori od vieka. Protivno bi se moglo tvrditi na dva načina. Ili bi valjalo reći, da je Bog, koliko je tvorni uzrok svieta, morao sviet od vieka stvoriti, ili ga je na to mogla odrediti svrha, radi koje je stvorio sviet.

a) Bog, kao tvorni uzrok svieta, nije mogao biti odredjen, da sviet od vieka stvori, jer Bog nije takav uzrok, koji bi nuždno djelovao, već je on sviet stvorio slobodnom voljom, kako smo gore dokazali. Ne smije se dakle reći, da sviet mora od vieka obstojati, jer ga je Bog, kao tvorni uzrok, nuždno od vieka morao stvoriti.[1]

b) Svrha, radi koje je Bog sviet stvorio, nije mogla Boga odrediti, da bi bio morao sviet od vieka stvoriti. Premda je Bog slobodnom voljom stvorio sviet tako, da

[1] „Ex efficiente sequitur, quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse sit agere; per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate dependente a causa efficiente.“ S. c. G. l. 2. c. 31.

ga je mogao i ne stvoriti, moglo bi se ipak pomisliti, da je Bog, odlučivši stvoriti sviet, morao stvoriti ga od vieka. Ovo bi se moglo reći onda, da je sviet tako nuždno vezan sa svrhom, radi koje ga je Bog stvorio, da on ne bi mogao htjeti svrhe bez svieta. Ali, kako smo već spominjali, a poslije ćemo to napose dokazati, Bog može samo neograničenu svoju dobrotu htjeti kao svrhu, a sve drugo radi nje; da na ime očituje dobrotu svoju. A za ovu svrhu nije nipošto trebalo, da sviet bude vječan. Božja neograničena dobrota sama o sebi jest, kao što je i savršena neovisno od stvorova. Niti je Bog što dobio svorivši sviet, niti bi što izgubio, da ga nije stvorio: nije ga dakle ni morao stvoriti. [1]

Bilježke. 1. Mogao bi ko reći, oko je Bog u vremenu sviet stvorio, onda je nastala i u samom Bogu promjena, jer je nastao novi čin božji. — Čin božji, kojim stvara, nije različan od same moći, ni od volje, ni od biti božje, te je vječan, a samo vanjski učinak nastao je u vremenu, kad je Bog htio. I čovjek može htjeti, da nješto kasnije bude, te kad bi ovakvo htijenje čovječje bilo tako moćno, da bi njim samim nastao učinak, nastao bi onda, kad bi čovjek htio. [2]

2. Ako je sviet u vremenu stvoren, bio je Bog prije svieta. Ne znači li to, da je i Bog vremenu podvržen, kad se može za nj reći „prije i poslije“. Ali to ne znači drugo, nego da je Bog vječan. Prije svieta nije ni bilo vremena, jer vrieme nije drugo nego susljednost gibanja t. j. stvorova, koji se mienjaju i giblju. Bog je pak vječan bez promjene. Ono „prije“ dakle ne znači vrieme, već vječnost, ili, ako se hoće, moguće vrieme. [3]

[1] „Ea enim quae sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitae sine cibo, vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinae voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas; quae quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, cum sit per se necesse esse, nec quantum ad bene esse, quum sit secundum se perfecta simpliciter. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium; nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.“ L. c.

[2] „Non solum ars determinat, ut hoc tale sit, sed ut tunc sit, sicut medicus, ut tunc detur potus; unde si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ex antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem ejus non ab aeterno, sed tunc, cum ab aeterno disposuit.“ S. c. g. l. 2. c. 35.

[3] „Deus est prior mundo duratione, sed illud prius non designat aeternitatem temporis, sed durationis; vel dicendum, quod significat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cum dicitur: „supra coelum nihil est“, illud „supra“ designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superaddi.“ S. Th. l. 1. q. 46. a. 1. ad 8.

3. Ako je sviet nastao u vremenu, onda je i Bog u vremenu postao stvoritelj, gospodar, sudac. Rekli smo već, da su ovo samo relativna svojstva božja, koja u Bogu ne predpostavljaju nikakve promjene, već je promjena nastala samo u stvorovima, koji su nastali. Za to je ovaj odnošaj stvaran samo sa strane stvorova, jer stvorovi nastaju, a u Boga je čin, kojim nastaju, vječan i bez promjene; sama njegova vječna i nepromjenljiva bit. [1]

II. Bog nije mogao sviet od vieka stvoriti.

Hoćemo li, da dokažemo, da je sviet u vremenu stvoren, ne možemo toga a posteriori iz svieta izvesti, već se to može polučiti jedino apriornimi dokazi, tako na ime, da se dokaže, da je protuslovno tvrditi, da je sviet stvoren i ujedno vječan. Može li se to? Čuli smo, da sv. Toma poriče, da bi se to dalo strogo dokazati. Mi ipak držimo, da se to dade. Navodimo samo dva razloga.

1. Biće je stvoreno po biti i naravi svojoj takvo biće, koje je nastalo od ništa. Ako je nastalo, moralo je začeti bivstvovati; moralo je imati prvi čas bivstvovanja, prije čega je bilo ništa. Stvoren biti znači dakle i začeti bivstvovati. Biće, koje nije nikad začelo bivstvovati, kojega bitak nije s obzirom na trajanje nikad imao početka, nije nikad moglo nastati, nije dakle moglo ni biti učinjeno. Biće nastaje onda, kada ga tvorni uzrok proizvede, bilo to kad mu drago; ali onda i začinje bivstvovati, a što začinje bivstvovati, ne može biti vječno. I sv. Toma priznaje „creationem importare habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate, seu inceptione“.

Koji neće da priznadu valjanost ovomu dokazu, vele, da „stvoren biti“ znači samo to: „cielim bitkom biti od Boga“, a nei „začeti bivstvovati“. [2] Ali ovo je upravo nemoguće. Kako je moglo nješto biti cielim bitkom od Boga stvoreno, a da nije nikad nastalo, nikad začelo bivstvovati? Kako je moglo biti nješto od

[1] „Nomina importantia relationem ad creaturam praedicantur de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.“ S. Th. 1. q. 13. a. 7. ad 3.

[2] Ovako i sv. Toma: „Illi qui ponunt mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo; non quod factus sit post nihilum, sed quia non est factus de aliquo“. S. Th. 1. q. 46. a. 2. ad 2.

ništa stvoreno, ako nije, prije nego je nastalo, bilo ništa? Za stvoreno je dakle biće prije „ništa biti“ ili „ne biti“, a onda tek „biti“.

I ovomu hoće da se otmu, koji ne priznavaju valjanosti ovomu dokazu. Oni vele: Kod stvorenoga bića mora „ne biti“ biti prije nego „biti“, ali prioritate naturae, a ne prioritate durationis. Ni mi ne kažemo, da su stvorovi najprije njekoliko vremena „ne bili“, i onda začeli „biti“. Ovo bi bilo absurdno tvrditi; jer prije stvorenja nije bilo vremena. I mi se zadovoljavamo tim, da je „ne biti“ kod stvora samo natura prius od „biti“, a ne i duratione prius. Ali što to znači? To znači, da je bit i narav svakoga stvora takva, da moramo u njemu najprije pomišljati „ne biti“, a onda „biti“. A ovo opet znači, da kod svakoga stvora moram ponajprije pomišljati njegovu unutrašnju objektivnu mogućnost, a onda tek bivstvovanje njegovo. A ovo ne dopušta, da bi stvoreno biće moglo biti vječno, da bi moglo bivstvovati bez začetka. Biće, koje nije nikad začelo biti, tako bivstvuje, da nije moglo prije biti; a biće, kod kojega moram najprije pomišljati unutrašnju objektivnu mogućnost njegovu, a onda bivstvovanje, tako bivstvuje, da je moglo uviek prije biti, premda ono već kako dugo obstojalo. Onakvo pak biće, koje je moglo i prije biti, nego što jest, ne može biti biće vječno, već je moglo samo u vremenu nastati.

Bilježka. Schiffini veli, da ni to ne dokazuje, da Bog nije mogao sviet od vieka stvoriti, što su stvorovi bića nenuždna, što mogu biti i ne biti, jer je u Bogu odluka, da budu, vječna, kao što ih Bog od vieka i spoznaje, pa je ipak i ova odluka i ovo spoznanje božje s obzirom na predmete nenuždno; moglo je biti i drugačije.[1] Nam se ipak čini, da je tu golema razlika. Ova odluka božja i ovo spoznanje božje u Bogu je vječno, jer je sam Bog, sama bit njegova, te nije nješto stvoreno; drugo je nješto stvoriti biće i dati mu bivstvovanje: a to je upravo ono, što čini se, da je nemoguće i absurdno.

2. Da je Bog nješto od vieka stvorio, ovo nješto ili bi bilo biće nepromjenljivo, ili promjenljivo. Da je Bog mogao od vieka stvoriti biće nepromjenljivo, mogao je zajedno stvoriti i promjenljivo. Jer za što da je mogao jedno, a drugo da nije mogao? Da je dakle Bog mogao od vieka nješto stvoriti, valjalo bi reći, da je moguć vječni slied u gibanju i mienjanju; valjalo bi reći, da je moguć vječni razvoj bića; valjalo bi reći, da je već obstojao neizmjeran broj bića, da je dapače moguće, da zajedno obstoji neizmjeran broj bića. Sve ovo, čini se, da je nemoguće i absurdno. Spomenimo samo nješto

a) Nemoguć je vječni slied u gibanju i mienjanju, kao što je nemoguć i razvoj bića bez početka. Da je slied i razvoj bića bez početka, ne bi bio nikad mogao doprieti do današnjega stupnja. Jer, kao što od današnjega stupnja natrag ne bismo nikad do vieka mogli doći do početka, kad ga nikad nije bilo, tako ne bismo mogli proći taj niz ni napried do današnjega stupnja. Slied u gibanju i razvoju morao je dakle začeti.

b) Uzmimo, da je slied bića i razvoja bez početka. Do današnjega je stupnja svakako dopro odredjenom njekom brzinom. Da je ova brzina bila dvostruka, nesumnjivo bi se isti stupanj razvoja bio obavio za polovicu vremena prije, tako da bi od onoga časa do danas bilo proteklo upravo toliko vremena, koliko ga je trebalo za razvoj sam. Jedno bi dakle i drugo vrieme bilo ograničeno, a oboje skupa imalo bi biti neograničeno; a to je absurdno: absurdno je dakle tvrditi, da je moguć vječni slied i razvoj bića bez početka.

c) Da je sviet od vieka, valjalo bi reći, da je moguć neizmjeran broj bića. Bio bi na ime, da je sviet vječan, već morao susljedno obstojati neograničen broj bića; a jer je Bog mogao svaki hip, od kako je sviet stvorio, stvoriti i biće neprolazno na pr. dušu ili angjela, to bi ih do sada, da je sviet od vieka, bio morao stvoriti upravo neizmjeran broj, i svi bi morali zajedno obstojati. Ovo je jedno i drugo absurdno. Neograničen broj stvarnih bića, morao bi biti tolik, da se već ne bi mogao umnožati; a narav i bit svakoga niza bića upravo je takva, da može rasti i umnožavati se bez prestanka.

Absurdno je dakle tvrditi, da bi Bog bio mogao išto stvoriti, što ne bi imalo začetka. A za što to Bog nije mogao? Nije razlog tomu u volji i moći božjoj, koja je neizmjerna, već je u predmetu. „Stvoren biti“ i „biti bez začetka, od vieka“ jest nješto absurdno, nješto metafizički nemoguće, i za to toga ni Bog ne može.

[1] „Nec magis proficit argumentatio petita ex conceptu contingentiae haec enim ratio absolute cohaeret etiam cum aeternitate mundi. Et re quidem vera, nonne decretum divinae voluntatis, quo ab aeterno disposuit ut mundus in tempore existeret; item scientia visionis, qua Deus ab aeterno praevidit mundum extiturum: nonne hoc decretum, haec scientia, terminative si inspiciantur, sunt aeterna, tametsi contingentia? Aeterna quidam, quia ab aeterno Deus sic disposuit, ac praevidit; contingentia vero, siquidem potuisset res aliter habere, cum haec voluntas et haec scientia sint Deo libera“. L. c. p. 279.

Kad dakle sv. Toma tvrdi, da se razumom ne dade dokazati nemogućnost stvorenja od vieka ni iz stvorova, ni iz Boga, kao tvornoga uzroka, ne će se tvrdjenje njegovo osnivati na valjanim razlozima. On veli, da se to ne može dokazati iz stvorova, jer načelo dokazivanja imade biti sama bit stvari, a ova se ne veže na nikakvo vrieme, i za to da se iz biti ne dade dokazati, da čovjek ili nebo ili kamen nije bio od vieka.[1] Ali bit stvari možemo na dva načina ponimati: koliko zbilja (actu) obstoji, ili koliko znači nješto možno. Samo u ovom potonjem smislu je bit vječna; jer kao što nema aktualnoga bitka, nema nikakve sveze s vremenom: samo ono što zbilja obstoji, obstoji u vremenu. Kad pak bit koja zbilja obstoji, mora ona, ako je bit stvorenoga bića, imati i začetak svoga bivstvovanja, jer je samo tako mogla dobiti aktualni bitak, kako smo dokazali. Dalje sv. Toma veli, da se ni iz Boga, kao tvornoga uzroka, ne može dokazati, da on nije mogao sviet od vieka stvoriti, jer je slobodnom voljom sviet stvorio, a volje božje ne možemo razumom spoznati, nego samo s obzirom na ono, što absolutno nuždno mora htjeti. A takvo nije ono, što hoće s obzirom na stvorove.[2] Na to odvraćamo, da je i volja božja nuždno vezana na ono, što je metafizički moguće. Kad je dakle Bog slobodnom voljom odlučio nješto stvoriti, mogao je stvoriti samo tako, da to začne u vremenu bivstvovati, jer je protivno absurdno. Neizravno dakle i iz volje božje možemo izvesti, da Bog nije mogao stvoriti sviet, koji bi bio od vieka, bez početka.

Članak II.

Bog kao uzorni uzrok svieta.

Bog je sviet od ništa stvorio, pa se ipak u njekom smislu može reći sa sv. Anzelmom, da stvorovi nijesu bili u svakom smislu

[1] „Novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est (t. j. bit stvari). Unumquodque secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo, aut coelum aut lapis non semper fuit". S. Th. 1. q. 46. a. 2.

[2] „Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, que absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult". L. c.

ništa, prije nego što ih je Bog stvorio; oni su bili nješto, jer su u umu božjem od vieka bili kao spoznane moguće biti.[1] Osniva se ovo na poznatom načelu, da uzrok mora njekim načinom u sebi sadržavati učinak. A jer je Bog razumno i slobodno biće, ne može se to drugačije ponimati, nego da je um božji sadržavao u sebi uzorne ideje onoga, što je volja božja proizvela. Dvoje treba da iztumačimo. Ponajprije treba, da dokažemo, da je Bog sviet zbilja stvorio prema njekomu uzoru ili osnovi; a onda treba da iztumačimo, što je ovaj uzor.

I. Bog je sviet stvorio prema uzornoj osnovi, koju je od vieka spoznavao.

1. Dokazali smo, da je Bog sviet slobodno stvorio, a to se ne dade pomisliti drugačije, nego da je Bog morao prije spoznavati, nego je mogao htjeti, ono, što je stvorio. Jer je dakle Bog razumno i slobodno stvorio sviet, morao je spoznavati sve stvari, morao je spoznavati i red i svrhu svih stvari, i k svrsi ih odrediti: bile su dakle u Bogu od vieka ideje svih stvari i osnova, po kojoj je stvorio ovaj sviet.[2]

2. Isto uvidjamo i a posteriori. Mi smo upravo iz reda i svršnosti u svietu izveli, da je ovaj sviet mogao ovako urediti samo razuman uzrok: posljednji se dakle razlog ovoga reda i svršnosti nalazi u umu božjem, koji je od vieka spoznavao sve, i prema vječnoj ideji svojoj ovaj sviet ovako uredio.

2. Uzorne ideje svieta nijesu ništa različno od Boga.

1. Bog je u svakom obziru, dakle i kao tvorni uzrok svieta, biće absolutno i podpuno neovisno. Kad bi pak Bogu bilo trebalo nješto od njega različno kao uzor, prema kojemu je stvarao, bio bi on kao uzrok nesavršen, ovisan, a nipošto ne bi bio uzrok absolutan i neovisan.

[1] „Ea, quae facta sunt ex nihilo, non nihil erant, antequam fierent, quantum ad rationem facientis". S. Anselmus. Monolog, c. 9.

[2] „Fieri non potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae exemplum, sive ut aptius dicatur, forma vel similitudo vel regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare, quum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent". S. Anselmus l. c

2. Budući da je Bog prvi uzrok, od koga je sve dobilo bitak, nije moglo ni biti ništa izvan Boga, od čega bi on bio uzeo uzorne ideje stvorova. Valja dakle reći, da uzorne ideje nijesu mogle biti nješto različno od Boga; on je dakle sam uzorni uzrok svieta.

3. Ove su uzorne ideje sama bit božja, koliko ju Bog spoznaje onako, kako joj mogu stvorovi nalikovati.

1. Pod idejom razumieva se ovdje uzorna pomisao, prema kojoj će se nješto načiniti. Ideje su dakle božje spoznanje božje, i kao takve su životno djelovanje uma božjega. Jer pak život božji i spoznanje njegovo nije drugo, nego sama bit njegova, može se s pravom reći, da je stvoreni sviet od vieka u Bogu, kao svomu uzroku, bivstvovao i živio, kako to liepo pokazuje sv. Toma i već sv. Augustin. [1]

2. Ali ideju treba da razmotrimo, ne koliko je subjektivno djelovanje uma, već koliko je nješto objektivno, ono na ime, što um u ideji spoznaje; jer u ovom je smislu ideja uzor, ili uzrok uzorni onoga, što će se prema njoj načiniti. Jesmo li uzor ovako shvatili, možemo razlikovati bliži i daljni uzor (causa exemplaris proxima et remota). Bliži jest upravo ona ideja, koju je um zamislio, i po kojoj će djelo izvoditi. Daljni je uzor realni onaj objekat, iz kojega je um crpao svoju ideju: jer idejalni se red napokon mora osnivati na realnomu redu. Ovaj daljni uzor ne mora se izcrpsti idejom, koja će biti bliži uzorni uzrok, ne mora dakle ni djelo podpuno očitovati daljni uzor, već samo djelomice.[2] Predpostaviv, ovo kažemo:

[1] „Vivere Dei est ejus intelligere; in Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina". S. Th. 1. q. 18. a. 4. corp. Izp. sv. Augustin in Joann. tr. 1. n. 15. i De genes. ad. lit. V. 15. 33.

[2] „In his, quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum: et tunc intellectus operantis praeconicipiens formam operati habet ut ideam ipsam formam rei imitatae. Quamdoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operatione non accipit formam rei imitatae absolute ut ideam et exemplar rei operandae, sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur". Qq. Disp. de Verit. q. 3. a. 2.

a) Uzorni uzrok svieta jest sama bit božja, ali ne koliko je bit, već koliko je spoznana od uma božjega. Razlog je tomu, što uzorni uzrok mora, kao ideja, biti u umu, mora biti spoznan, a mi smo na drugom mjestu dokazali, da Bog sve, što spoznaje, spoznaje u biti svojoj. [1]

b) Ni ovako nije bit božja bliži uzor stvorova, već je daljni uzor. Bog na ime neograničenu bit svoju podpuno spoznaje, a nijedan stvor ne nalikuje podpuno biti božjoj, već samo u njekoj mjeri i analogično. Ali spoznavajući Bog podpuno bit svoju, spoznaje on i sve one neizmjerne načine i stupnjeve, kako može nješto biti njegovoj nalikovati. Spoznavajući dakle Bog bit svoju s obzirom na ove razne stupnjeve savršenosti, koje će dati stvorovima, i po kojima će oni nalikovati biti božjoj ili ne nalikovati, spoznaje on ideje svih stvari, koje će stvoriti: i u ovom je smislu spoznana bit božja bliži uzorni uzrok svega, što je stvoreno.[2]

3. Iz ovoga se razbira:

a) Kako se može reći, da u Bogu imade više ideja. Zapravo je u Bogu (entitative, a parte rei) samo jedna ideja. Bit je na ime božja sasvim jednostavan bitak; nadalje Bog sve spoznaje jednim činom, jednim spoznajnim likom. Ali ovo jedno spoznanje božje odgovara neizmjernomu broju ideja, te sve ove u sebi virtualno obuhvata. Bog na ime u biti svojoj vidi sve moguće načine i stupnjeve, kako može nješto nalikovati biti njegovoj, i samo s obzirom na to (terminative) smije se reći, da u Bogu imade više ideja.[3]

[1] „Deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit". S. c. g. l. 1. c. 69.

[2] „Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit, unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam, unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam essentiam divinam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altera: et ideo ipsa divina essentia cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei". Qq. Disp. l. c. a. 2.

[3] „Plures ideae sunt in mente divina, ut intellectae ab ipso, quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit iliam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem

b) Ove su ideje božje, jer predočuju načine, kako se neograničena bit božja može u stvorovima očitovati, nepromjenljive, nuždne i vječne, kakva je i sama bit božja.

c) Bog nije proizveo sva ona bića, koja spoznaje u svojoj biti, što nije ni mogao, i ako se pod idejom imadu razumjeti, samo oni odredjeni načini sličnosti bića sa biti božjom, koje je Bog od vieka odlučio ostvariti, ili drugim riečima, ono što Bog praktičkim znanjem spoznaje, onda Bog imade ideje samo onih bića, koje je zbilja stvorio. Svi oni drugi neizmjerni načini, kako bi se neograničena bit božja mogla očitovati, koje Bog takodjer spoznaje, čine biti svih mogućih bića; jer je moguće samo ono, što može, bilo kojim načinom, nalikovati neograničenoj biti božjoj. I u ovom je smislu bit božja vanjski razlog mogućnosti za svako biće, koje je moguće.

Članak III.

Bog kao svrha svieta.

Kada razumno biće razumno djeluje, djeluje poradi njeke svrhe. I Bog je dakle stvarajući sviet morao imati njeku svrhu, pa kao što moramo razlikovati stvaranje, koliko je čin božji (aktivno), i koliko je ovim djelovanjem nješto nastalo (pasivno), moramo pitati: što je Bog svojim činom namjeravao, ili poradi koje je svrhe on stvarao, i kakvu svrhu imadu sami stvorovi da poluče po namjeri božjoj. Svrha, poradi koje je Bog htio, da stvori sviet, zove se svrha stvoriteljeva (finis operantis); a ona, koju imadu stvorovi polučiti, ili za koju su stvorovi stvoreni, zove se svrha stvorova (finis operis). Da je Bog sviet mogao stvoriti samo poradi svrhe i za svrhu sebe dostojnu, ne može biti sumnje.

---

cognosci, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae". S. Th. 1. q. 15. a. 2. corp.

I. Svrha stvoriteljeva, poradi koje je on sviet stvorio, sáma je neograničena dobrota njegova, a prema tomu je očitovanje dobrote božje i posljednja svrha stvorova.

1. Svrha razumnoga i slobodnoga djelovanja jest ono dobro, koje je ponukalo uzrok, da hoće ili djeluje. Ovo dobro može biti ili svršni uzrok u pravom smislu (causa finalis ili finis propter quem), te je tada nješto različno od tvornoga uzroka; ili može biti samo razlog (finis quia), poradi kojega tvorni uzrok nješto hoće, te nije nješto od njega različno. Htijenje i djelovanje božje ne može imati svršnoga uzroka; jer da je ono dobro, poradi kojega Bog što god djeluje, od njega različno, visjelo bi htijenje njegovo o drugom, kao o uzroku. Tad pak i sam Bog ne bi više bio biće absolutno i neovisno; jer htijenje božje nije različno od volje i biti božje.

2. Razlog dakle (finis quia), poradi kojega je Bog htio, da stvori sviet, ne može biti nješto od Boga različno. Jer pak razlog kao svrha mora biti nješto dobro, to je samo neograničena dobrota božja mogla Bogu biti razlog, što je htio stvoriti sviet.[1]

3. Za dobrom, kao za svrhom, može volja ići na dva načina. Ili za to, da poluči dobro, kojega još nema, ili da saobći dobro, koje već posjeduje; ili dakle iz čežnje za nječim, čega još nema, ili iz ljubavi k onomu, što već ima.[2] Razlog, poradi kojega je Bog stvarao, ne može biti nikakvo dobro, koje je Bog htio tek polučiti; nije dakle stvarao iz čežnje za kakvim dobrom, već iz ljubavi k svojoj dobroti, da je na ime drugima saobći.[3]

---

[1] „Quamvis aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa. Voluntatis enim causa volendi est finis; finis autem divinae voluntatis est sua bonitas; ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle". S. c. g. l. c. 87.

[2] „Sciendum est, quod agere hoc modo (sc. propter finem) est dupliciter, vel propter desiderium finis, vel propter amorem finis. Desiderium enim est rei non habitae; sed amor est rei quae habetur; et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod in se non habet. Sed Deo convenit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipsae enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine: ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit; et ideo dicitur in litera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis, et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis". In II. Sent. D. 1. q. 2. a. 1.

[3] „Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter

*

4. Posljednji je dakle razlog, što je Bog stvorio sviet, taj, što on neograničeno spoznaje i ljubi svoju neograničenu savršenost i dobrotu: što je unutrašnja slava božja; a jer ovu ne može tek polučiti, kad je od vieka imade u sebi, već je može samo vanjskim načinom očitovati, to je posljednja svrha stvoriteljeva bila izvanjsko očitovanje unutrašnje slave svoje.

5. Budući da je Bog stvarao iz ljubavi k svojoj dobroti, da je očituje u stvorovima, to je u drugom redu svrha stvoriteljeva bila i dobro stvorova, dakle ljubav k stvorovom. Kada razumno i velikodušno biće spozna u sebi veliko kakvo dobro, koje posjeduje, nuka ga samo ovo dobro, da ga i drugima saobći, osobito ako time sam ništa ne gubi. U ovakvom slučaju onaj, koji ljubi, i osoba, koju ljubi, biva subjekat, komu se namjenjuje ova dobrota (finis cui), ali različitim načinom. Osoba, koja ovako ljubi, hoće sebi ili za sebe to, da bude izvor dobrote (što je finis primarius), za osobu pak, koju ljubi, hoće, da joj saobći svoju dobrotu (što je finis secundarius). Sebe dakle hoće, jer jest dobar, drugu osobu hoće, da joj bude dobro.

6. S ovom svrhom stvoriteljevom sasvim se podudara i svrha stvorova, ona na ime svrha, koju stvorovi imadu polučiti. Stvorovi, dobivši od Boga bitak, primili su u sebe, idejalnim, a ne fizičkim načinom, kako misle pantejisti, dobrotu božju.

a) Stvorovi samim bitkom svojim nalikuju Bogu, pak ovako već samim bitkom očituju dobrotu i savršenost božju, što je objektivna slava božja.

b) Na osobiti i mnogo uzvišeniji način polučuju dobrotu božju razumni stvorovi. Oni ne samo što bitkom i djelovanjem svojim mnogo savršenije očituju vanjsku slavu božju, već mogu duševnim činima svojima, i opet dakle samo idejalnim načinom, spoznanjem na ime i ljubavi, najviše dobro zbilja u sebe primiti: a to je formalna slava božja. I ovo, koliko na ime stvorovi očituju dobrotu božju, hoće Bog ponajprije (finis ultimus qui), i hoće radi sebe (finis cui).

7. Ali što savršenijim se načinom u kojem biću očituje dobrota božja, to savršenije je samo biće, te je ovo to veće dobro i samoga stvora. Za to ni Bog nije mogao tako stvoriti stvorova na

acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem; quae est ejus bonitas: et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium". S. Th. 1. q. 44. a. 4. corp.

slavu svoju, a da tim ne bi radio takodjer za dobro samih stvorova. Ovako se opet vidi, da je i blaženstvo stvorova u drugom redu zadnja svrha stvoriteljeva.

8. Gledamo li same stvorove s obzirom na djelovanje njihovo, to je nesumnjivo, da svaki stvór mora po naravnoj težnji ići za što većom savršenošću svojom. Sve dakle djelovanje stvorova upravo tim, što ide za najvećom savršenošću svojom, hoće li to ili ne će, služi posljednjoj svrsi svojoj, koja je slava božja. Što je na ime koji stvor polučio veći stepen savršenosti, to bolje očituje dobro i savršenost božju. Samo kod razumnoga stvora, koji imade slobodnu volju, nije slava božja uviek u upravnom razmjeru sa dobrom ili blaženstvom samoga stvora. Čovjek može polučiti veliku savršenost bitka, ali, jer mu je volja neuredna, neće da dade Bogu formalnu slavu, pa ovako ne polučuje svoga blaženstva. Posljednju svrhu polučuje svakako, i to absolutno nuždno: slavu na ime božju, jer i trpeći kaznu naviešta neograničenu pravednost božju, ali ne polučuje blaženstva svoga.

Ovako svi stvorovi polučuju posljednju svrhu svoju (finis efficiendus), koja je slava božja; a što savršenije polučuju ovu, to savršenije polučuju i dobro svoje (finis obtinendus).

9. Imajući ovo na umu, može se s punim pravom reći, da je čovjek u njekom smislu svrha vidljivoga svieta. Čovjek ponajprije iz vidljivoga svieta upoznaje Boga, a opet sva priroda, upravno ili neupravno, služi čovjeku s obzirom na fizički život njegov. Ovako dakle sva priroda po čovjeku i u čovjeku formalno slavi Boga, i tako mnogo savršenije polučuje posljednju svrhu svoju, a podjedno ona služi i sreći čovjeka.

10. Protiv svega ovoga iznose, kako bi se činilo, veliku težkoću. Ako je posljednja svrha svega svieta slava božja, onda su osobna i samostalna razumna bića samo sredstvo s obzirom na zadnju svrhu. Osobna pak se bića ne mogu nikada smatrati pukim sredstvom, već je bitno pravo njihovo, da se ona sama odredjuje za svrhu, i za ovu da se služe nerazumnom prirodom. Ako je nadalje Bog stvorio sviet radi sebe i slave svoje, onda on ne ljubi ni samih razumnih stvorova čistom ljubavi (amore benevolentiae).

Na ovaj prigovor odvraćamo:

a) Bog se doista i ne služi razumnim stvorovima kao pukim sredstvom. Kad se služimo čime kao sredstvom, onda se ne trebamo nikako osvrtati i na dobro samoga sredstva, već, ako to svrha za-

htieva, može se sredstvo i uništiti. Bog pak hoće i mora htjeti slavu svoju u razumnim stvorovima, ali ju hoće tako, da tim i razumni stvorovi poluče blaženstvo svoje. Što Bog ovo ovako hoće i mora htjeti, razlog je objektivna narav same stvari. Stvorovi, razumni i nerazumni, imadu veću vriednost, koliko se u njima očituje dobro božje, nego što su sami sobom, bez ovoga reda i obzira. Ali se za to ipak ne može reći, da se Bog razumnim stvorovima služi kao pukim sredstvima. Ne može se nadalje ni to reći, da bi razumnim stvorovima za to, što su osobna bića, pripadalo pravo, da si sami neovisno o Bogu odrede posljednju svrhu. Oni se ne mogu nikako osloboditi ovisnosti od Boga, te on nuždno i u svakom slučaju ostaje posljednja svrha njihova. Ako ovakvi stvorovi, zlorabeći slobodnu volju svoju, ne polučuju blaženstva svoga, oni se ga sami lišavaju: oni dakle sami zabacuju osobnost svoju, jer neće da idu za jedino dostojnom svrhom svojom, Bogom, već se neuredno podredjuju stvorenomu dobru.

b) Da se može reći za koga, da drugoga čistom ljubavi (amore benevolentiae) ljubi, ne mora se uviek razlog ljubavi nalaziti u osobi, koju ljubimo. Može na ime biti drugo razlog, a drugo predmet i najčišće ljubavi. Razlog, poradi kojega Bog ljubi stvorove, ne može nikako biti u samim stvorovima, jer je on biće absolutno neovisno; ali su ipak za to stvorovi i dobrota njihova pravi predmet ljubavi božje. Ovdje nalazimo isto, što i u spoznanju božjem. Niko ne može reći, da Bog ne spoznaje same predmete, i to najsavršenije; pa ipak nijesu sami predmeti uzrok, što ih Bog spoznaje: on ih spoznaje samo u i po biti svojoj. Ovako on i ljubi, i to najsavršenije ljubi stvorove svoje; ali ih ljubi i hoće u i poradi dobrote ili savršenosti biti svoje. U ostalom već i čovjek može mnogo savršenije ljubiti drugoga čovjeka, kad ga ljubi poradi Boga, kako to pokazuju primjeri svetaca, nego kad ga ljubi poradi onoga dobra, što se u njemu samomu nalazi. Niko nadalje ne može reći, da onaj ne ljubi čistom ljubavi drugoga, koji ga doista ljubi, a morao bi ga radi zloće i krivnje prezirati. Ni ovdje nije razlog ljubavi u samom predmetu ljubavi, pa ipak ljubav može biti najčišća. A ljubav božja, kojom nas, premda poradi sebe, ljubi, to je čišća, što je očitije, da on tim ne može ništa realna za sebe polučiti. A što pak može samo poradi sebe ljubiti, zahtieva sama narav stvari.

Članak IV.

Pantejizam.

I. Historijski priegled.

1. Iztumačivši kako kršćanska filozofija, a možemo reći i zdrav razum ljudski, ponima Boga i sviet, potrebno je, da se osvrnemo i na ono pomišljanje, kršćanskomu ponimanju sasvim oprječno, koje je gotovo u svako doba imalo pristaša, a zove se pantejizam, ili, kako je u novije vrieme u običaju, monizam.[1]

Pantejizam imade u historiji razne oblike, ali glavna i temeljna je misao svakoga pantejizma, da nema više realnih bića, već da ima samo jedno jedino, da ima samo jedna jedina substancija: i za to se ovo pomišljenje s pravom zove monizam; a jer je ovo jedno jedino biće Bog, koji je ἓν καὶ πᾶν, pristaje mu i ime pantejizam.

2. Bog je dakle po ovom mišljenju sve, i sve je Bog. Ali prema tomu, koji se subjekat osobito naglasi, da li Bog ili sve, dobijemo dva glavna oblika strogo pantejističkoga mišljenja, na koje se mogu svesti svi drugi oblici: ontološki ili teološki, i kozmološki pantejizam. U jednom je i drugom Bog i sviet sasvim jedno isto, Bog je imanentan u svietu. Od ovoga strogoga pantejizma valja lučiti one oblike, koji ipak priznavaju njeku razliku izmedju Boga i svieta; kojima je Bog još uviek njeko transcendentno biće.

A) Ontološki ili teološki pantejizam. Po ovom je mišljenju Bog sve: ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν. Samo jedno je pravo i istinito biće (ἓν τὸ ὂν), a sve se drugo (πᾶν), sviet na ime, gubi u Bogu. Sviet nema za sebe bitka; on je ili samo sjena i obmana, ili je samo prolazni momenat ili način absolutnoga bitka. Samo absolutni bitak, neograničena, nepromjenljiva substancija, doista bivstvuje; a ograničeni sviet ništetnih pojava, nema nikakvoga samostalnoga bitka.

Ovakvo se mišljenje nalazi:

[1] G. Berthold veli u svojem djelu „John Toland und der Monismus der Gegenwart“, da je rieč „monizam“ u današnjem znamenovanju prvi upotrebio J. C. Hennings, Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, Halle 1774. Izporedi L. Strümpell. Die Einleitung in die Philosophie. Leipzig. 1886. str. 336.

a) Kod Indijanaca, u školi vedante, po kojoj je samo Brahma pravo stvarno biće, a vidljivi je sviet samo sjena (maja), koje treba da se čovjek oslobodi ascezom.

b) Ovako je mislila i eleatska škola u Grčkoj (Xenophanes, Parmenides, Zeno), od koje i potječe ona: ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν.

c) Od novijih spada ovamo Baruch Spinoza. Po njemu obstoji samo jedna absolutna, neograničena i nepromjenljiva substancija, kojoj pripadaju dva neograničena svojstva: mišljenje i protežnost. Posebni oblici bića u svietu, tjelesa i ideje, čine samo načine (modi) ove jedne substancije, te nemaju bitka za sebe, već stoje prema substanciji po prilici kao valovi morski prema moru. Natura naturans i natura naturata su jedno isto.

B) Kozmološki pantejizam. U ovom se obliku pantejizma Bog izgubio u svietu; cio sviet jest jedno absolutno biće. Biće absolutno nije po ovom mišljenju absolutno neograničena i nepromjenljiva substancija, već je biće absolutno upravo ovaj vidljivi sviet, u kojemu se ono očituje i razvija. Ovaj pantejizam nije drugo, nego za pravo pankozmizam ili goli atejizam. Nalazimo ga u historiji u dva oblika: hylozojističkom i evolucijonističkom.

a) Pantejizam hylozojistički prihvata materiju (ὕλη) i dušu svieta, koja cio sviet oživljava. Sav je sviet jedno živo biće, a sve su pojave u svietu, pojave ovoga živoga bića. Materiju shvataju ili kao tvar, koja s dušom svieta subivstvuje, ili je s dušom istobitna, te vidljivi sviet nije drugo, nego vanjska pojava duše svieta. Ovo potonje, u pravom smislu hylozojističko ponimanje, nalazi se donjekle u školi Pythagorovoj, bolje razvijeno u školi stojičkoj, a podpuno ga je razvio Giordano Bruno. Njemu je „tvar svieta plodna majka svih oblika".

b) Pantejizam evolucijonistički prihvata njeko absolutno prabiće, koje se razvija postepenice u sve savršenija bića svieta ovoga.

α) Ovako je stara jonska škola tumačila postanak svieta. Sviet se razvio ili od jednoga počela: vatre (Heraklit), vode (Thales) ili od sva četiri (zemlja, voda, zrak, vatra) počela (Empedokles).

β) Ovu su staru zabludu uzkrisili u našem vieku Fridr. Wilh. Joseph Schelling (1775.—1854.) i Hegel (1770.—1831.). Zaveo je ovo zamišljenje Joch. Gottl. Fichte (1762.—1814.), koji je Spinozinu nauku upravo izvrnuo. Neodredjeno „ja" je nješto stvarno, a sve drugo, sviet, samo je sjena, prikaza (Schein) ovoga „ja". Schelling je Fichteovom „ja" o bok stavio prirodu, kao nješto stvarno,

a onda je tvrdio absolutnu identičnost i indiferenciju subjekta i objekta, i ovo je absolutno biće, koje se opet razdvaja u subjekt i i objekt, i ovako, ovim razdvajanjem, biva sviet. Hegel je ovaj sustav dotjerao do vrhunca. Po njemu se absolutno biće u neprekinutom toku razvijalo do sve savršenijega oblika, dok se nije razvilo do absolutnoga duha. Sviet nije drugo, nego neprestano postajanje (Werden) božje. Pojedina su bića samo prolazni oblici u procesu absolutnoga, koje neutrudivo nastoji u konkretnim se oblicima očitovati, a onda se opet uništuje, da se u savršenijem obliku pojavi. A sav je ovaj razvoj, proces, samo logički razvoj, jer je sve, što stvarno obstoji, identično s mišljenjem, s pojmovima, koji čine bit svega.

C. Blaži oblik pantejizma, koji ne poriče svaku različnost izmedju Boga i svieta nalazimo:

a) u pantejizmu emanatističkom. Po ovom je mišljenju sviet nastao tako, da su od absolutnoga bića kao pravrela izvirala sve nesavršenija bića. Sviet je dakle niz objava božanstva, a članovi ovoga niza to su nesavršeniji, što su od prabića udaljeniji. Ovaj pantejizam hoće, da spase različnost izmedju Boga i svieta, ali za pravo ove razlike nema, jer ono, što ističe ili izvire, istobitno je s onim, odakle izvire, te za to i jest ovaj pantejizam samo prelazan oblik strogoga pantejizma teološkoga. Ovakav se pantejizam nalazi:

α) u gotovo svima starima iztočnima religijama: U brahmanizmu indijskom, parzizmu i religiji Egipćana.

β) kod novoplatonika, gnostika i kabbalista.

b) Jakob Böhme i mladji Fichte prihvataju osobnoga Boga, iz koga se emanatistički razvio sviet.

c) Ovamo spada i semipantejizam, po kome su iz Boga, uz koga je obstojala vječna tvar, nikla sve nesavršenija inteligentna bića sve do duše čovječje. Ovako osobito arabski aristotelovci srednjega vieka.

2. Pantejizam velika je zabluda već s obzirom na glavno načelo.

Svaki sustav, koji se osniva na načelu, oprečnom sasvim jasnim i nesumnjivim istinama, mora biti u sebi neistinit. A ovakvo je glavno načelo svakoga pantejizma, koje glasi: samo jedno biće, jedna jedina substancija zbilja bivstvuje, a ova je substancija Bog i sviet.

1. Ovo pantejističko načelo stoji u očitoj opreci sa bitnim svojstvima božjima.

a) Pita li se, što je zapravo taj pantejistički Bog, to ga pomišljaju jedni kao pratvar, od koje se sve razvilo, drugi kao dušu, koja oživljava i razvija tvar, treći ga zamjenjuju sa najobćenitijim transcendentim bićem. Po prvom bi mišljenju Bog bio biće najnesavršenije, i najvećma u mogućnosti, dok je on čisti čin, biće neograničeno savršeno i nepromjenljivo. Istim svojstvima božjima opire se i drugo mišljenje, da je na ime Bog duša svieta.[1] Treće se mišljenje osniva na zamjeni pojmova tako različitih, da se jedva mogu i pomisliti različitiji. Kad se kaže biće ili bitak, jedno je i drugo pojam najobćenitiji, pojam transcedentalan, koji ima najmanji sadržaj, a najveći obseg. Veli se i za ovaj bitak, da je absolutan, ali upravo za to, što je transcedentalan pojam, koji nadvisuje sve rodove, te se samo pomišlja kao njeka abstraktna bit, koja ovako nigdje ne obstoji. Veli se nadalje za ovaj bitak, da je vječan i nepromjenljiv, ali samo u idejalnem redu, a ne u realnom. Kad se pak za Boga veli, da je absolutni bitak, onda to znači, da njegov bitak bivstvuje o sebi i neovisno o drugom, i da nije ograničen nikakvim rodom ili vrsću; a kad se veli da je on biće nuždno i nepromjenljivo, znači to, da mu ova svojstva pripadaju u redu realnom.[2]

[1] „Ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia respectu totius; in Deo autem nulla est potentialitas. Impossibile est ergo Deum esse formam unitam alicui rei. Adhuc: quod per se habet esse, nobilius est eo, quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicujus forma.“ S. c. g. l. 1. c. 27.

[2] „Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione Sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi in intellectu qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus: homo enim est, quod vere est animal, alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter res omnes existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra, Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium,“ S. c. g. l. 1. c. 26.

b) Pantejizam dakle ili treba, da poreče bitna svojstva bitka božjega, pa tako i samoga Boga, ili pak mora tvrditi ono, što je očito protuslovno. Bog je biće neograničeno po savršenosti, biće nepromjenljivo i jednostavno, a sviet, koliko god ga poznajemo, jest ograničen, promjenljiv i sastavljen. Tvrdeći dakle pantejisti, da je Bog sviet, ili da je sviet Bog, jedna na ime i ista substancija, moraju tvrditi, da je neograničeno ograničeno, nepromjenljivo promjenljivo, jednostavno sastavljeno itd.

2. Pantejizam stoji u očitom protuslovju sa nesumnjivim svjedočanstvom sviesti naše. Kad bi na ime obstojala samo jedna substancija, tad ne bi moglo bivstvovati više substancijalnih „ja“, već bi svi „ja“ morali biti samo jedan „ja“, a ovaj bi morao biti isto, što su i tvarna bića, jer i ova pripadaju bitku božjemu. A ovo stoji u protuslovju sa samosviesti našom.

a) Mi smo sasvim svjestni, da naš „ja“ imade svoj samostalan bitak, sasvim različan od svakoga drugoga „ja“. Moje misli i htijenje, po svjedočanstvu moje samosviesti, tako je moje, da mi je sasvim nemoguće držati, da je ono podjedno djelovanje drugih „ja“, koji me okružuju. A ovo bi upravo morao držati, kad bi svi „ja“ bili samo jedan „ja“.

b) Po svjedočanstvu samosviesti stojimo mi prema drugima „ja“, kao prema osobama od nas različitima, koje možemo ljubiti, cieniti i štovati; ali ih možemo i mrziti, prezirati i progoniti. Kako bi to bilo moguće, kad bi svi „ja“ bili samo jedan „ja“, kad predmet moje ljubavi i štovanja, ili mržnje i preziranja, ne bi bio bitak, osoba, „ja“, različan od mene ili mojega „ja“?

c) Napokon ne samo tudji „ja“, već i tvarna bića jesu po svjedočanstvu iste samosviesti naše bića od nas različita. Ona djeluju na nas ugodno i neugodno, s voljom našom, a često i protiv volje naše; jedanput se otmemo uplivu i utjecanju njihovomu, a često se ne možemo oteti. Kako bi to bilo moguće, kad bi moj „ja“ bio jedno biće, jedna substancija, s ostalim svietom?

Pantejizam je prema tomu u očitom protuslovju sa nesumnjivim svjedočanstvom samosviesti naše. Za to on mora zabaciti ovo svjedočanstvo kao obmanu i zabludu, a tim ruši svaku sigurnost spoznanja. Jer ako ne možemo ni ovako očito svjedočanstvo samosviesti prihvatiti kao istinu, onda za nas više i nema istine.

3. Po načelima pantejizma ne možemo razumno ponimati ni svieta. U svietu opažamo mnogobrojna i najrazličitija bića. Ova se

bića redjaju po rodovima i vrstama, te se po njima i razlikuju. Ovo čini, da su bića, koja spadaju u različite rodove i vrste, oprječna tako, da jednima pripadaju njeke rodne i vrstne razlike, a drugima ne pripadaju. To pak nije moguće drugačije, nego što bića, koja spadaju pod jedan rod, imadu svoj bitak, različan od bitka onih bića, koja spadaju u drugi rod ili drugu vrstu. U istom bitku ne dadu se ponimati ovakve razlike, jer bi inače jedan isti bitak morao obuhvatati protuslovje. Ovomu protuslovju ne mogu se oteti pantejisti izgovorom, da su ove razlike samo akcidentalne, jer je upravo i ovo protuslovno, te se protivi svakomu razumnomu ponimanju prirode.

Iz svega se ovoga vidi, da pantejizam, tvrdeći istovjetnost Boga i svieta, uništuje pojam Boga i svieta, a opire se i najsigurnijemu svjedočanstvu samosviesti. Ovih oprjeka i protuslovja nije još svladao nikoji sustav strogoga ili imanentnoga pantejizma, i ne će ga svladati, dokle god budu vladali oni zakoni, po kojima treba, da se ravna mišljenje naše.

4. Protiv emanatističkoga pantejizma vojuju takodjer neoborljivi razlozi.

a) Od absolutno jednostavnoga bitka božjega

α) ne može se ništa odieliti, niti može što iz njega izvirati, upravo za to, što je absolutno jednostavan.

β) Ono što bi iz njega izviralo, a ne bi bilo stvoreno, moralo bi biti i ostati Bog, a ne bi nipošto moglo biti ovako promjenljivo, sastavljeno i manjkavo, kako nam se prikazuje ovaj sviet.

b) Od neograničenoga bitka božjega ne može se ništa odieliti. Ne može se odieliti nješto neograničeno, jer onda Bog nebi ostao neograničen; ne može se odieliti ni nješto ograničeno, jer u neograničenom bitku nema ništa, što bi bilo ograničeno.

c) Budući da se emanacija ne može dogadjati slučajno, već je traži sama bit božja, to ona mora nuždno spadati na razvitak same biti božje, te je prema tomu sviet i sve, što se u njemu dogadja, razvitak emanacije, koja se ne dade odieliti od bitka božjega. Dosljedno se emanacija napokon svodi na imanentnu evoluciju samoga bitka božjega. Pa i historija svjedoči, da se emanatistički pantejizam doista razvijao u strogo imanentni pantejizam.

d) Napokon se emanatistički pantejizam obično spaja s teogoničkim procesom, koji se obavlja u samom Bogu prije emanacije, a tim se ruši sam pojam Boga, jer se ovakav proces protivi bitnim

svojstvima božjima; naročito absolutnoj nepromjenljivosti božjoj i neograničenoj savršenosti, u kojoj ne može biti ništa samo moguće, već je sve čista stvarnost, čisti čin (actus purissimus). Ni ovaj se dakle pantejizam ne dade svesti u sklad sa zakonima mišljenja, pak se za to i on očituje kao zabluda i obmana.

3. I posljedice, koje izviru iz pantejizma, dokazuju, da je on zabluda.

1. Pantejizam ruši svaku vjeru. Ako je čovjek jedno isto biće s Bogom, onda mora prestati svaka religija. Religija se osniva na ontološkom odnošaju, koji obstoji izmedju Boga, stvoritelja i gospodara, i čovjeka, stvora božjega. Ona zahtieva u čovjeka religijoznu spoznaju Boga i vjeru u njega; ona zahtieva, da čovjek volju svoju podloži volji božjoj. Religija je u subjektivnom smislu priznavanje i štovanje veličanstva božjega. Ovo pak nuždno predpostavlja, da je Bog po biti svojoj biće od čovjeka različito i gospodar njegov, o kom visi bitkom svojim i životom. Ako je pak čovjek jedno isto biće s Bogom, ne može imati smisla nikakvo bogoštovje, jer ono ne bi bilo drugo, nego obožavanje sebe sama.

2. Pantejizam ruši svaku ćudorednost. U pantejizmu nema ponajprije subjektivne podloge ćudorednosti, jer u njemu ne može biti govora o slobodnoj volji. Ako je Bog sve, onda on i radi sve, te je i čovječje djelovanje božje djelovanje. Čovjek ne radi više tako, da bi to bilo njegovo djelovanje, na koje se on sam odlučio svojom voljom, već radi najviše kao organ božji ono, što Bog radi. Gdje je tu slobodna volja? U pantejizmu nema ni objektivne podloge ćudorednosti; nema ćudorednoga zakona. Ako je čovjek Bog, ne može imati zakona nad sobom, koji bi ga vezao. Nestaje nadalje svake objektivne razlike izmedju dobra i zla. Sve dapače, što god čovjek radi, dobro je, jer to radi sam Bog. Sva nagnuća i strasti u čovjeka, sve je to božje. Prestaju napokon sva poticala ćudorednosti, jer nema osobne neumrlosti, nema kazne ni nagrade krieposti. Pantejizam dakle ruši sve osnove ćudorednosti, te u ovom sustavu ne može biti ni govora o ćudorednom značaju života i djelovanja čovječjega.

3. Pantejizam napokon ruši i podlogu družtvenoga poredka. Podloga je družtvenoga poredka vlast u družtvu,

koju treba da poštivaju i priznavaju članovi družtva. Ova se vlast opet mora konačno osnivati na ugledu božjem. Ako su pak svi ljudi Bog, te nema drugoga Boga nad njima, onda su i svi ljudi jednakim načinom Bog, te nema osnova ni razloga razlici medju njima. Ko dakle može i smije drugomu zapoviedati, i u čije ime? [1]

[1] Ovo su samo glavne misli, ali se već i iz ovih dovoljno razbira, da se pantejizam ne dade svesti u sklad sa zakonima čovječjega mišljenja. Ne spada u ovu kratku teodiceju, da se potanje osvrnemo na pojedine oblike pantejizma, osobito kako su ga u novije vrieme razvili njemački mudroslovci. Dosta točno i oštroumno pobija njemački pantejizam P. L. De San u svojoj knjizi: Institutiones metaphysicae specialis. Tomus 1. Cosmologia. Lovanii 1881. P. 7—118.

Glava II.

Bog prema svietu, koliko sviet obstoji.

U predjašnjoj smo glavi pokazali, da se postanje svieta ne može drugačije razumno iztumačiti, nego da se kaže, da ga je Bog od ništa stvorio. U ovom ćemo dielu pokazati, da sviet i s obzirom na svoj obstanak bitno visi o Bogu, kao prvomu uzroku. Kao što se našemu tejističkomu ponimanju o postanju svieta opire pantejistčko ponimanje, tako mu se opire s obzirom na obstanak svieta ponimanje dejističko. Dejizam (koji su prihvatili u Englezkoj: Herbert, Toland, Collins, Tindal, Chub, Bolingbroke; u Francezkoj enciklopedisti: Voltaire, Rousseau, i t. d. i moderni slobodni zidari) uči, da je Bog stvorio sviet, i jedan put ga za vazda uredio i opremio, postavivši mu zakone, po kojima sviet obstoji za sebe i sasvim neovisno o Bogu. Bog se dalje ne brine za sviet. I ovo je ponimanje svieta sasvim krivo, kako će pokazati sljedeće dokazivanje.

Članak I.

Bog s obzirom na trajanje svieta.

1. Kao što je sviet djelovanjem božjim dobio svoj bitak, tako on i traje samo djelovanjem božjim t. j. Bog uzdržava sviet. Jedno biće može uzdržavati drugo na više načina.

a) Negativno, koliko samo pušta, da drugo biće traje ili koliko ga ne uništuje.

b) Pozitivno, koliko svojim aktualnim djelovanjem upliva na trajanje druge stvari. I to, ili

α) neupravno (indirecte, per accidens), samo odklanjajući štetne uplive, koji bi mogli stvar uništiti, ili davajući stvari sredstva uzdržavanja: kao što n. pr. blagajna uzdržava novac; odielo i stan život. Ili

β) upravno (directe, per se), kad neposrednim aktualnim utjecanjem sam bitak stvari tako uzdržava, da bez ovoga utjecanje stvar ne bi mogla obstojati. Ovako na pr. hrana podržaje život.

2. Da Bog sve stvorove svoje uzdržava negativno, a bića sastavljena i prolazna takodjer pozitivno, ali neupravno, ne trebamo dokazivati, jer je stvar sama sobom jasna, a niti se ovdje pita za ovakvo uzdržavanje, već se pita: da li Bog pozitivno i upravno uzdržava stvorove tako, da bez toga stvorovi absolutno ne bi mogli obstojati.

I. Stvorovi vise o pozitivnom i neposrednom utjecanju božje moći tako, da samo ovim djelovanjem božjim traju.

1. Govoreći o postanju svieta, rekli smo, da stvorovi vise o Bogu, kao svomu uzroku, ne samo s obzirom na postanje (in fieri), već i s obzirom na sam bitak (in esse). Ovo je prvi i glavni razlog iz kojega se izvodi, da bivstvovanje stvari traje samo utjecanjem moći božje.

Svaki učinak visi o svom uzroku tako, kako je ovaj uzrok učinka. Ako učinak dobiva od svoga uzroka samo to, što je nastao kao ovakvo biće, onda visi o svom uzroku samo s obzirom na postanje (in fieri), a ako dobiva sám bitak, sav bitak, onda visi o svom uzroku i s obzirom na sam bitak (in esse). A kao što postajanje ne može potrajati ni jedan hip, kad prestane djelovanje uzroka, tako ne može ni bitak potrajati ni časak, čim bi prestalo utjecanje tvornoga uzroka.[1] Budući dakle samo Bog imade bitak o sebi, moglo i moralo je sve drugo dobiti bitak od Boga, te za to sve sámim bitkom visi o Bogu tako, da ne bi ni čas moglo imati bitka, ne bi dakle mogla trajati, bez utjecanja božje moći, ili da ga Bog ne uzdržava.

2. Kao što sve mora imati svoj razlog, tako bi valjalo pitati, što bi u stvorenom i nenuždnom biću moglo biti razlog, da bi ono moglo trajati, a da ga Bog ne uzdržava? Ovaj bi razlog mogao biti ili u samom biću ili nješto izvan bića.

a) U samom bi biću moglo biti razlog trajanjaili bit njegova, ili predjašnje bivstvovanje njegovo, ili sila njeka, od stvoritelja dobivena, koja bi biće uzdržavala u bivstvovanju.

[1] „Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse.“ S. Th. 1. q. 104. a. 1.

α) Bit stvorene i nenuždne stvari ne može biti razlog trajanja; jer bit sama sobom ne zahtieva u obće bivstvovanja, niti si ga može sama dati, dakle ni uzdržati.

β) Bivstvovanje predjašnjega časa ne može takodjer biti razlog, da stvar traje i sljedeći čas. Mimoilazeći pitanje, da li se bivstvovanje prvoga i svakoga sljedećega hipa stvarno razlikuje ili ne, stoji nesumnjivo, da trajanje predjašnjega hipa ne može biti u nikakvom uzročnom vezu sa trajanjem sljedećega hipa. Ako se trajanje pojedinih časova stvarno ne razlikuje, već ako je to jedno isto bivstvovanje, onda je cielo ovo bivstvovanje tako djelo tvornoga uzroka, kako je i bivstvovanje prvoga hipa. Ako li se bivstvovanje pojedinih časova stvarno razlikuje, onda je vez medju njima samo vanjski, samo kronološki, te bivstvovanje jednoga časa ne može biti uzrok, što stvar bivstvuje i sljedeći čas. Uzrok pak njeki mora biti; jer svaki učinak mora imati svoj uzrok, a u ovom slučaju nastavljeno bivstvovanje bio novi učinak. U svakom dakle slučaju bivstvovanje bića stvorenoga, dokle god traje, ostaje ovisno o njekom uzroku, koji ne može biti sámo bivstvovanje predjašnjega časa.

γ) Ne može se ni to reći, da je stvor dobio od stvoritelja silu njeku, koja mu uzdržava bivstvovanje. Ova bi na ime sila morala biti u biću samom, da bi mogla djelovati, te za to predpostavlja bivstvovanje njegovo, a opet bi ga imala tek proizvoditi, što je protuslovno.

b) Izvan bića bi ovo nješto moglo biti ili stvor, koji bi svojim djelovanjem uzdržavao bitak drugoga stvora, ili Bog. Stvor ne može biti razlog trajanja substancijalnoga bitka, jer djelovanjem stvora ne nastaje nikada sam substancijalan bitak, te stvor može visjeti o drugom stvoru samo s obzirom na postanje, a ne i s obzirom na bitak. Za to učinci ovakvih uzroka i mogu trajati, kad je već prestalo djelovanje uzroka; jer je djelovanje njihovo saobćeno bitku, koji već bivstvuje, i to neovisno o njima. Jedini dakle razlog, što stvoreni bitak traje kao bitak, jest samo Bog, koji bitak, što ga je stvorio, u bivstvovanju i podržava.

3. Moglo bi se činiti, da se upravo u tom, što Bog mora uzdržavati stvoreni bitak u bivstvovanju, očituje njeka nesavršenost djelovanja božjega, kad stvoreni uzroci mogu svojim djelovanjem proizvesti učinak, koji traje i onda, kad je djelovanje uzroka već prestalo. Ali, ako se stvar bolje razmotri, nalazi se upravo u tom,

nov razlog, koji dokazuje naše tvrdjenje, kao što se upravo po tom očituje velika prednost i savršenost božjega djelovanja, što samo on može ono uzdržavati, što je on stvorio.

Učinak na ime ostaje i traje poslije djelovanja samo onda, ako uzrok saobći učinku sam princip, kojim je učinak proizveo, ili ako saobći učinak njekomu subjektu, koji ga je vrstan u sebe primiti i uzdržati. Ovako ostaje saobćena toplina u subjektu, jer mu se saobći sam princip topline, molekularno na ime gibanje; ovako ostaje i slika nu platnu, jer je platno vrstno zadržati je. Ono pak, što stvaranjem nastaje, ne može na nijedan od ovih načina samo sobom trajati. Kod stvaranja se učinku nipošto ne saobćuje ono, što je u Bogu bio princip djelovanja; jer je princip stvaranja sama svemoć božja, koja je isto što i bit božja: a ova se ne može saobćiti stvoru. Kod stvaranja se nadalje ne saobćuje učinak nikakvomu subjektu, koji bi ga mogao u sebe primiti i zadržati. Subjekat, koji kod stvaranja prima u sebe učinak, ako hoćemo ovako govoriti, jest ništa; ništa pak niti može što u sebe primiti, niti zadržati. Isto vriedi i za metafizičku bit stvora, koja stvaranjem zaisto dobiva aktualni bitak, ali je i ona, prije stvaranja, u ontološkom redu ništa. Metafizička bit imade veliku moć u metafizičkom redu, ona absolutno nuždno zahtieva bitna svojstva svoja i odnošaje, ali kao nenuždna (contingens) bit, ne zahtieva ona nipošto aktualni bitak. Isto vriedi i za ostvarenu bit, t. j. za sam stvoreni bitak. On ne može biti subjekat, koji bi u sebe primio djelovanje stvoriteljevo, jer upravo on nastaje, te bi upravo njega moralo nješto u sebe primiti. Jer dakle stvaranjem nastaje upravo substancijalan bitak, nema ničega, što bi ga u sebe primilo, i što bi ga moglo uzdržavati u bivstvovanju, već to mora činiti sam Bog.

Bilježka. Akcidentalne promjene, koje nastaju djelovanjem stvorova, pa i substancijalne na pr. kod radjanje, ostaju i poslije djelovanja, a da ih tvorni uzrok ne mora uzdržavati, upravo za to, što se saobćuju subjektu, koji ih u sebe prima i uzdržava. Ali ni akcidentalan bitak kao takav ne traje bez uzdržavanja božjega.

2. Djelovanje božje, kojim uzdržava stvoreni bitak, jest nastavljeno stvaranje.

Pita li se, kakvo je zapravo djelovanje božje, kojim uzdržava stvorove u bivstvovanju, moramo priznati, da to čovječji um može samo donjekle ponimati.

Razmotrimo li ovo djelovanje božje u učinku, to po njemu stvor dobiva nastavak ili trajanje bivstvovanja, kao što stvaranjem dobiva početak bivstvovanja. Trajanje bivstvovanja ne može se pomišljati kao količina sastavljena od aktualnih česti tako, da bi Bog svaki hip na novo morao utjecati na bitak, što ga je proizveo. Trajanje je količina matematički neprekidna (quantitas continua), koja sama sobom ne sastoji od aktualno različitih dielova, već ove može razlikovati samo vanjski uzrok. Kad bi dakle Bog morao ponavljati svoje utjecanje na trajanje stvorova, morao bi tomu biti razlog ili slobodna volja božja, ili potreba stvora, koji bi se mogao sam uzdržati samo jedan hip, i ne više. Nerazumno bi bilo tvrditi ono prvo, da je na ime Bog upravo htio, da trajanje proizvodi nebrojenimi čini, kad ga je mogao proizvesti jednim činom. Ne može biti razlog ni potreba stvorova, jer ako su stvorovi dobili od Boga kod stvaranja, da mogu samo jedan hip obstojati bez utjecanja božjega, za što ne bi onda mogli obstojati 2, 3, 4, 5 itd. hipova? Uzdržavanje je dakle božje jedno neprekidno djelovanje. Tad pak mora ono biti jedno isto djelovanje s onim, kojim je Bog stvoru dao bitak, ili kojim ga je stvorio. Stvaranje biva na jedanput, u jedan nerazdjeljivi hip. Isto ovo djelovanje božje mora potrajati, dokle god i stvor bivstvuje, jer bi inače valjalo reći, da je Bog odmah sljedeći hip morao na novo stvarati, kada stvor nema u sebi dovoljno razloga, da samo najmanji čas vremena o sebi bivstvuje. Ovakvih pak hipova imade i u ograničenom trajanju neizmjeran broj, te bi valjalo reći, da bi Bog morao neizmjernim opetovanjem stvaranja proizvesti ograničeno trajanje. A to bi Bog bio mogao učiniti samo tako, da bi se čini stvaranja opetovali neizmjernom brzinom; a to znači, da bi to morao biti samo jedan čin.

Ako nam vanjsko izkustvo i ne može jamčiti, da stvorovi ne prestaju svaki čas bivstvovati, i da opet na novo začinju, jer mi toga ne bismo opazili, ali nam samosviest naša kaže, da naš „ja“ traje neprekidno, jer kad bi ga samo za hip nestalo, morala bi za ovaj hip prestati i naša samosviest, te mi ne bi više znali za naše prijašnje bivstvovanje.

Za to se uzdržavanje božje ne može ponimati kao djelovanje različno od stvaranja, već je jedno isto: dakle je nastavljeno stvaranje. Velimo nastavljeno stvaranje, a ne ponovljeno, kako je izmislio Bayle, hoteći zagovarati skeptičko mišljenje o identičnosti subjekta, koji misli.

*

Budući da je uzdržavanje nastavljeno stvaranje, ili ono isto djelovanje, kojim je Bog nješto stvorio, očito je, da bi stvor, koji Bog uzdržava, morao istim djelovanjem, kojim ga Bog uzdržava, nastati, kad ga ne bi bilo.

Članak II.

Bog s obzirom na djelovanje stvorova.

Kao što svi stvorovi vise o Bogu u svom bitku, tako vise o njemu i u djelovanju. Bog, ne samo što uzdržava bitak stvorova, već on sa svakim stvorenim uzrokom sudjeluje, te kao nijedno biće što ne bi moglo obstojati, a da ga Bog ne uzdržava, tako ne bi moglo ni djelovati, da Bog s njime ne sudjeluje.

I. U čemu stoji sudjelovanje božje?

1. Kao što se razlikuju dvovrstni tvorni uzroci, moralni i fizički, tako može i sudjelovanje biti moralno ili fizičko; moralni dapače uzroci uviek samo sudjeluju sa fizičkimi. Moralni uzrok svojom zapoviedi, savjetom, nagovaranjem i t. d. nikada sam ne proizvodi samoga učinka, već ga proizvodi drugi fizički uzrok. Ali ovakvo sudjelovanje zove se ovako samo u širem smislu, te se o takvom sudjelovanju božjem ovdje ne govori, već o sudjelovanju fizičkom (concursus physicus).

2. Fizičko sudjelovanje može opet biti dvovrstno, posredno i neposredno. Posredno sudjeluje jedan tvorni uzrok s drugim, kad mu samo daje moć i sredstvo, da može njeki učinak proizvesti; a neposredno onda, kad sudjelujući uzrok zajedno s drugim pozitivno proizvodi sam učinak. Da Bog na prvi način sudjeluje sa stvorovima, nema sumnje, jer stvorovi sve, što imadu, i što jesu, imadu od Boga. Ali ni o tomu se ovdje ne radi, već o neposrednom sudjelovanju božjem, koje čini, da učinak stvorenih uzroka ištiče iz neposrednoga djelovanja moći božje, ako i ne ištiče jedino iz njega. I ovo se fizičko sudjelovanje božje zove sudjelovanje obćenito (concursus generalis), jer Bog ovako sudjeluje sa svima stvorenima uzrocima, i u svima djelima njihovima.

3. Ovo se dakle sudjelovanje božje proteže na samo djelo ili na sam učinak, i to na sav učinak tako, da sav učinak izlazi iz moći i djelovanja božjega, i iz moći i djelovanja stvora; ali različitim načinom. Učinak izlazi iz moći božje, koliko ona kao prvi uzrok fizički podržava stvoreni uzrok i za samoga djelovanja; a iz stvorenoga uzroka izlazi tako, što on pod utjecanjem moći božje izvodi djelo svoje.

Može se ovo donjekle objasniti primjerom. Kad majka uči diete hoditi, njezino je sudjelovanje samo držanje i pomaganje, a diete, ovako pomagano, hodi. Tako i Bog svojim sudjelovanjem drži i pomaže druge uzroke, ne dakako izvanjskim, već najunutrašnjim načinom. Za to se stvoreni uzroci ne smiju ponimati samo kao puka sredstva s obzirom na moć božju, tako na ime, kao da stvoreni uzroci ne bi imali svoga djelovanja, već bi ovo djelovanje bilo djelovanje prvoga uzroka.

4. Uzročnost je dakle zbilja sastavljena, premda se djelovanje božje i djelovanje stvora proteže na cio učinak. S obzirom na ime na učinak sam sudjelovanje je božje podpun uzrok (causa totalis), kao što je i sudjelovanje čovječje; ali svako na svoj način. S obzirom pak na uzročno djelovanje nije ni Bog podpun uzrok, ni stvor; jer učinak nastaje sudjelovanjem jednoga i drugoga uzroka, te nijedan ne izvodi tolike uzročnosti, da bi samim njegovim djelovanjem nastao učinak. Djelovanje je doduše božje tako moćno, da bi njim samim učinak morao nastati, kad per absurdum ne bi bilo stvora, koji sudjeluje. Ali to je upravo absurdno, da bi Bog sudjelovao, podržavao djelovanje stvora, a ovoga da nema. Kod sudjelovanja božjega nije suvišno djelovanje stvora, premda bi Bog mogao sam sve ono učiniti, što čini sudjelujući sa stvorovima, jer Bog hoće upravo sudjelovati sa stvorovima, hoće dakle, da sudjelujući proizvede nješto, što bi mogao i sam proizvesti.

2. Bog mora sa stvorovima neposredno fizički sudjelovati kod svakoga djelovanja njihovoga.

1. Svaki stvor po biti svojoj absolutno nuždno visi o Bogu cielim bitkom svojim. Ne samo substancija dakle stvorova, već upravo sve, što je u njima: akcidenti, svojstva i djelovanje mora visjeti o Bogu, dokle god stvor bivstvuje. Stvoreni dakle uzrok visi o Bogu i onaj čas, kad djeluje, a isto tako i učinak onaj čas, kad nastaje, jer već u onaj hip jest nješto stvarno, jest biće, i to biće ovisno. Ako pak učinak visi o Bogu i onaj hip, kad nastaje, onda to ne znači drugo, nego da Bog mora sa stvorenim uzrokom sudjelovati.

2. Stvoreni nadalje uzroci toliko vise o Bogu kao uzroci, koliko vise i kao bića, jer su u jednom i drugom obziru bića od Boga. Kao bića pak sasvim unutrašnjim načinom i bitno vise o Bogu, vise dakle ovako o Bogu i koliko su uzroci, a to opet ne znači drugo, nego da Bog mora neposredno i fizički s njima sudjelovati.[1]

3. Ako napokon Bog mora stvorenu substanciju, i kad miruje, neprestano uzdržavati u bitku, onda je mora još više i još prije uzdržavati, kad djeluje; jer ako substancija ne može bivstvovati, a da je ne uzdržava moć božja, kako bi onda mogla djelovati neovisno o moći božjoj?[2]

Bilježke. 1. Težko sad nastaje pitanje, kako se imade ponimati ovo sudjelovanje božje. Ako je sudjelovanje božje absolutno nuždan uvjet za svako djelovanje stvora, onda ili Bog sam unapried odluči, za koje će odredjeno djelo stvoru dati svoju pomoć, ili ne odluči. U prvom slučaju, čini se, da ne može više biti govora o slobodi volje čovječje, a u potonjem se slučaju čini, da volja ne može preći iz indiferencije, da se ne može za nješto odlučiti.

Tomisti zbilja drže, da se sudjelovanje božje imade ponimati tako, da sam Bog unapried odlučuje, u kojem će djelu sudjelovati sa stvorovima (praedefinitio, praedeterminatio); da on dapače sam mora fizički gibati svaki stvor, pa i volju čovječju, na djelovanje (praemotio physica).

Drugi opet misle, da to nipošto ne mora biti tako, već da sudjelovanje božje nastaje istodobno sa djelovanjem stvora i traje tako dugo, dok stvor djeluje (concursus simultaneus). Sudjelovanje se na ime božje nema smatrati ni tako, da bi kao uvjet preticalo djelovanje stvorova, ni tako, da bi tek iza odluke stvora nastalo. Sudjelovanje se božje imade smatrati kao onakvo djelovanje moći božje, koje drži samu stvorenu volju, a pod uplivom ovoga utjecanja božjega nastaju same odluke volje. Dok se volja nije još odlučila, dok se odlučuje, drži ju božja moć u samom ovom odlučivanju, i tek kad se je odlučila, daje joj svoju pomoć za odredjeno njeko djelovanje. Odluka volje nije drugo, nego sámo unutrašnje djelovanje volje, i za to sudjelovanje božje, upravo jer se proteže neposredno na samo djelovanje, ne može preticati odluke volje.[3] Kad se je pak volja pod utjecanjem božjim odlučila na nješto, i kad izvodi izvanjsko djelo, sudjeluje Bog i kod toga, i s obzirom na ovo sudjelovanje božje može se reći, da je odluka volje, dakako pod utjecanjem božjim, odredila sudjelovanje božje.

Uz ovakvo ponimanje, kako se vidi, nestaje svake težkoće s obzirom na slobodnu volju čovječju.

2. Drugo nastaje pitanje, ne moraju li se samomu Bogu pripisati i griešna djela, kad ih on pomaže izvoditi svojim sudjelovanjem, bez kojega se ne bi nikako mogla učiniti? Kad na ime Bog kod njih sudjeluje, onda se čini, da ih i hoće.

Na to odgovaramo:

a) U griešnim djelima valja razlikovati fizičku bit njihovu, i moralnu narav, ili zloću njihovu. Fizička je bit griešnih djela nješto dobro, i često puta veliko fizičko dobro. Griešni na ime čin može biti jako savršen, koliko je fizički čin. Moralno zlo, što je u njemu, nije nješto stvarno, već je privacija, neurednost, koja mu nastaje od neurednosti volje čovječje. Bog pak sudjelujući sa stvorom kod griešnoga čina, sudjeluje, koliko nastaje fizički čin, a moralno svojstvo dolazi mu sasvim i jedino od volje čovječje.

b) Bog ne izvodi sam griešnoga djela, već samo sudjeluje onako, kako smo sada rekli, i za to se ne može reći, da Bog hoće zlo djelo, koliko je zlo. Ono, što Bog kod toga zbilja čini, ono i hoće; on na ime hoće uzdržavati, pomagati stvor kod djela, ali samo, koliko je fizički čin.[1]

Članak III.

Promisao božji.

A. Rieč promisao može nam rabiti u dva smisla: u širem i užem smislu. U širem smislu obuhvata promisao ovo dvoje:

[1] „Deus non solum dat rebus virtutem agendi, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius.“ S. c. g. l. 3. c. 89.

[2] „Nihil dat esse, nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam. Ex virtute ergo divina est, quod aliquid dat esse.“ S. c. g. l. 3. c. 66.

[3] „Si divinus concursus in re aliqua consisteret actioni creaturarum praevia; hujus vi Deus in actionem non immediate influeret, sed mediate, nimirum media re illa praevia ad quam ejus operatio proxime terminatur. Ut igitur salvetur Dei concursus immediatus, necesse est, ut in ipsa actione creaturarum concipiatur, eamque intime attingat, et quaquaversus penetret. Et sane concursus divinus, cum actio quaedam sit, aliquid in creatura producit. Si igitur hoc quod producit, distinctum est ab actione creaturae ipsique preit; actio creaturae tantum hoc sensu procederet a Deo, in quantum procedit a Deo praevium illud per quod ipsa juvatur. Deus igitur non immediate sed per intermedium aliquod in eam actionem influeret. Nec dicas, Deum sic praevium illud tribuere, ut tamen tontinuet suum influxum in actionem ipsam. Tunc enim haec influxus continuatio haberet rationem concursus; qui proinde non esset nisi simultaneus. Utrum vero, praeter hoc quod concursum constituit, requiratur aliquid aliud praevium ex parte Dei, quod proprie non respiciat actionem, sed virtutem creaturae, erit alia quaestio. M. Liberatore. Inst. Philos. Theol. Nat. n. 66.

[1] „Manifestum est, quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id, quod de actione et de entitate habent, oportet quod sint a Deo.“ S. c. g. l. 3. c. 71.

a) Odrediti svrhu svim stvarima i udesiti red medju stvarima, po kojemu se ova svrha polučuje; a to znači, odrediti osnovu, po kojoj se ovaj sviet imade urediti prema svrsi (ratio ordinis rerum in finem). Ovo spada na praktični um božji.

b) Izvodjenje ove osnove, ili upravljanje svih stvorova konačnoj svrsi (executio ordinis ili gubernatio rerum).[1] Ovo izvodi moć božja, davajući svakoj stvari nagone, sile i sredstva, kojima polučuje svoju svrhu u uredjenju svieta.[2]

Da Bogu pripada promisao u ovomu smislu, ne treba nam dokazivati, jer je to a posteriori već dokazano u fizičko-teleološkom dokazu; a priori pak se nuždno izvodi iz mudrosti božje.

U užem smislu znači promisao božji brigu, kojom se on brine za svaki stvor, da poluči svrhu svoju. U ovom smislu spada promisao ne samo na mudrost božju, već i na dobrotu i ljubav božju. Pojedini na ime stvorovi nemaju tako polučiti svrhe svoje, da bi oni bili samo puka sredstva za ovu svrhu, već je svrha njihova zajedno i dobro njihovo. Ovo vriedi za sve stvorove, ali osobitim načinom za razumna i osobna bića. I o promislu božjem u ovom smislu, koliko je na ime briga za stvorove, biti će ovdje govora.

2. Promisao božji u užem smislu mogao bi se opet ponimati ili tako, da se Bog brine samo za rodove i vrste, a ne i za pojedina bića; onda tako, da se Bog brine za stvorove samo posredno, a ne i neposredno, t. j. da se Bog neposredno brine samo za viša bića, a samo po ovima i za niža. Ovako su promisao božji ponimali arabski aristotelici.

3. Promislom svojim brine se dakle Bog neposredno za sva bića, da poluče svrhu svoju, ali se osobitim načinom brine za čovjeka t. j. Bog se brine za sve stvorove vidljive prirode, ali s osobitim obzirom na čovjeka.

I. Bog se promislom svojim brine za sve stvorove, a osobito za čovjeka.

A. A priori se istinitost ove tvrdnje izvodi iz mudrosti i dobrote božje. Ko će moći i smjeti Bogu poreći mudrost? Ako je

[1] „Ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis ad finem, et executio hujus ordinis, quae gubernatio dicitur.“ S. Th. l. 1. q. 22. a. 3. corp.

[2] „Providentia includit et scientiam, et voluntatem, sed tamen essentialiter in cognitione consistit, non quidem speculativa, sed practica, potentia autem executiva est providentiae.“ Qq. Disp. 1. q. 5. a. 1. corp.

pak Bog mudar, onda je on morao stvorovima odrediti svrhu, dostojnu sebe i stvorovima primjerenu; onda je morao sva bića k ovoj svrsi i upraviti. Bog je pak od vieka najpodpunije spoznavao sva moguća bića i sve moguće redove i odnošaje njihove, te je od vieka odlučio stvoriti ona bića, koja je stvorio, i u onim medjusobnim odnošajima, u kojima jesu, te je ovako uredio sviet prema konačnoj svrsi njihovoj. Dobrota pak božja zahtieva, da Bog svakomu stvoru dade ona sredstva, koja su mu potrebna, da poluči što veću svoju savršenost, koliko to odgovara redu cieloga svieta. Bog ne ide za svrhom tako, da se kod toga ne bi osvrtao na dobro samih stvorova. Toga on dapače i ne može učiniti. Jer ako i jest posljednja svrha stvorova očitovanje dobrote i savršenosti božje, to je stvorovi mogu to bolje očitovati, što veću sami polučuju savršenost i dobrotu svoju. Sve se ovo ne bi moglo polučiti, kad stvorovi ne bi imali shodnih sredstava, da poluče svoj cilj.[2]

B. Promisao se božji jasno razbira i iz samoga svieta (a posteriori). Istina je, da mi izkustvom ne poznajemo svega svieta tako, da bismo mogli pokazati promisao božji s obzirom na svako pojedino biće; ali nam izkustvo, premda je tako nepodpuno i ograničeno, za to ipak pruža nesumnjivih dokaza promisla božjega.

1. Bića su u prirodi providjena naravnim nagonima, svojstvima i silama, a opet se nalaze u takvim odnošajima s drugim bićima, i u takvim prilikama, da s obzirom na naravni zakon ne samo mogu bivstvovati, već se mogu i razvijati, te sebi primjerenu savršenost polučiti. To je pak djelo promisla božjega, jer je sve to od Boga ovako uredjeno.[3]

[1] „Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum est autem, quod omnia quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei, et quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus, dirigendo ea ad finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.“ S. c. g. l. 3. c. 64.

[2] „Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat.“ S. Th. 1. q. 103. a. 1.

[3] „Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est aut semper aut in pluribus: quod non contingeret nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet.“ S. Th. 1. q. 103. a. 1.

Istina je, da nam se u svietu prikazuje mnogo toga, što nam se čini sasvim protivno gornjoj tvrdnji.* I u nerazumnoj prirodi, i u rodu ljudskom ima mnogo toga, što nipošto ne pospješuje razvoj i usavršenje pojedinih stvorova, već ga sprečava; što dakle ne služi dobru stvorova, već ga razoruje i često uništuje. Ovaj prigovor gubi svako znamenovanje, ako se ne zaboravi, da je sva priroda tako uredjena, da niža bića služe višima, a sva vidljiva priroda da služi čovjeku, u kojem i po kojem tek najsavršenije polučuje svrhu svoju. Za usavršenje pojedinih bića mora se Bog tako brinuti, kako ona služe redu u svietu, i napokon čovjeku. Ako red svieta zahtieva, da pojedina bića moraju propasti, onda je to sasvim prema svrsi i promislu božjemu. Za red svieta potrebiti su na pr. od organskih bića rodovi i vrste, a ne svako pojedino biće. Ovako se razumije, što niži rodovi i vrste služe za uzdržavanje viših, te uništenje bića niže vrste za uzdržavanje više vrste nipošto ne znači, da se Bog ne brine za sviet. Bog se dakle brine u prvom redu za rodove i vrste, ali se brine i za pojedina bića, da svoju svrhu poluče, koliko to služi redu u svietu.[1]

2. Da se Bog osobitim načinom brine za čovjeka i rod ljudski u obće, vidi se iz sljedećega razmatranja.

a) Bog je usadio u narav čovječju neodoljive nagone, koji ga gone za srećom i blaženstvom. Kad se pak Bog ne bi brinuo, da se čovjek može prema ovim nagonima usavršavati i blaženstvo svoje polučiti, bila bi to upravo okrutnost, koja se nikako ne bi mogla složiti sa ljubavi božjom, kojom ljubi razumne stvorove. Ovo se može to manje složiti sa ljubavi božjom, što bi se tim sam Bog stavio u opreku sa neograničenom mudrošću svojom. Jer je na ime sam Bog usadio u čovjeka ovaj nagon za blaženstvom, to ga on sam goni za ovim ciljem. Ne daje li mu ipak sredstva, da ga poluči, ili nije li sviet tako uredio, da čovjek može u njemu polučiti zadnji cilj svoj, to bi valjalo reći, da sam Bog razumne stvorove

[2] „Bonum totius praeeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem.“ S. c. g, l. 3. c. 71.

sprečava, da bi mogli polučiti ono, na što ih sam vuče. Kako bi se ovo moglo slagati sa neograničenom mudrosti božjom?

b) Bog je nadalje i čovjeka stvorio, da se u njemu očituje dobrota njegova. Ovu je svrhu Bog morao bezuvjetno i absolutno postaviti čovjeku. Ali, ova se svrha to ljepše i podpunije polučuje, što se čovjek bolje usavrši. Najbolje se ova svrha polučuje, kad se čovjek što tjesnije sjedini s Bogom u spoznanju i ljubavi. A ovo je ujedno blaženstvo za čovjeka. Hoteći dakle Bog absolutno i bezuvjetno, da se u čovjeku očituje dobrota njegova, mora se brinuti za čovjeka, da on u svietu, kako je uredjen, može polučiti ovu svrhu svoju. Čovjek ipak, jer mu je Bog dao slobodnu volju, može ove ciljeve božje osujetiti tako, da ne će polučiti blaženstva svoga; ali samo za to, jer sam neće; Bog, koliko je do njega, daje svakomu čovjeku potrebna sredstva, da bi mogao.

c) Svetost na ime i pravednost božja zahtieva, da čovjek, kao razuman i slobodan stvor božji, polučuje blaženstvo svoje samo onda, ako slobodnom voljom služi posljednjoj svrsi stvoriteljevoj. I koliko je do Boga, čini on sve u tu svrhu. On je u dušu čovječju upisao naravni moralni zakon, on mu je dao savjest, pratilicu za cieli život, koja ga nuka na vršenje ćudorednih zakona, a grižnjom odvraća od zla. U obitelji, u družtvu, u plemenitijim osjećajima svojima, nalazi čovjek sveudilj liepih poticala na kriepost. Sve je ovo dokaz providnosti božje.

d) Kako se Bog brine za rod ljudski, pokazuje i družtveno uredjenje njegovo. Kakvo bi bilo, ili kako bi u obće moglo obastati družtvo ljudsko, da su ljudi svi ili s veće strane lažci, varalice, izdajice? A kako lako se i najbolji čovjek može pokvariti! Što ipak nijesu svi ljudi opaki, što nije ni većina ljudi takva, nije li to djelo promisla božjega? Bog se je nadalje pobrinuo, da se ljudi razlikuju obličjem i govorom, raznim nagnućima i sposobnostima, voljom za razne staleže. Bez svega ovoga kako bi bilo s družtvom ljudskim?

e) O tom je uvjeren i sav ljudski rod. To svjedoče molitve, kojima se čovjek obraća na Boga dajbudi onda, kada je u nevolji, uvjeren, da mu Bog može i hoće pomoći. To svjedoče zakletve, žrtve i zavjeti; jer bi sve ovo bilo bezsmisleno, kad čovjek ne bi bio uvjeren, da promisao božji bdije nad rodom ljudskim.

Bilježka. Ne bi valjalo promisao božji poreći za to, što je, kako se kaže, čovjek sam kovač sreće svoje, t. j. što ljudi u nastojanjima

svojima obično uspievaju prema maru i trudu svojemu; kao što ne bi valjalo izvesti iz promisla božjega, da se čovjek ne treba brinuti za sebe, kad se Bog brine za nj. Ne valja na ime zaboraviti, da su sile i sposobnosti, koje nam je Bog dao, redovita sredstva promisla božjega, kojima nas on vodi k svrsi. Treba dakle, da se njima poslužimo, kao da sav uspjeh visi o nama, ali uza sve to s pouzdanjem u pomoć i promisao božji tako, kao da sav uspjeh visi o Bogu.[1]

2. Pesimizam.

Ogorčeni su protivnici promisla božjega pesimisti, u novije vrieme osobito pantejisti Schopenhauer i Hartmann. Ne možemo se ovdje dati na to, da ove sustave pobliže izpitamo, osobito koliko stoje na pantejističkom stanovištu, već ćemo se samo osvrnuti na dva glavna prigovora, kako se na ime s promislom božjim mogu složiti fizička i moralna zla, kojih toliko imade u svietu. Dakako, da sviet nije tako crn, kako se prikazuje pesimistima; ali da imade puno fizičkoga i moralnoga zla, ne možemo poreći.

1. Fizičko se zlo ne protivi mudrosti i dobroti promisla božjega. Već smo na drugom mjestu naveli, da Bog može htjeti fizičko zlo, ali ne kao svrhu, već kao sredstvo, i da se to nimalo ne protivi svetosti i ljubavi božjoj, ako se fizičkim zlom polući veće dobro. Ovdje bi se samo to moglo prigovoriti, kako je dobrostivi promisao božji mogao dopustiti, što imade u svietu toliko fizičkoga zla, a čovjek bi mogao isti cilj polučiti, i još ljepše polučiti, bez ovoga zla. Kad bi mudrost i dobrota božja zbilja upravljala svietom, ne bi li bila morala sviet drugačije urediti, tako na ime, da u njemu ne bi bilo fizičkoga zla?

Da bi sviet bio doista bolje uredjen, kad u njemu ne bi bilo nikakvih fizičkih nevolja, naprosto nije istina, a najmanje je ljubav božja mogla prisiliti Boga, da bi on bio morao sviet ovako urediti.

a) Čovjek imade svakako ljubav k sebi, pa se čovjek ipak može odlučiti, da će njeku svrhu polučiti stradanjem i pregaranjem, koju bi mogao i bez toga polučiti, a da za to nema manje ljubavi k sebi, već može to htjeti upravo iz većega sebeljublja. Tako bi i

[1] „Exspectare a Deo subsidium, in quibus se aliquis potest per propriam actionem juvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones.“ S. c. g. l. 3. c. 77.

Bog bio čovjeka lišio mnogih krieposti i prilika za krieposti, kad bi sviet bio tako uredio, da u njemu nema nikakva fizičkoga stradanja.

b) Kad bi i bilo bolje, da je sviet tako uredjen, nije Bog dužan činiti ono, što je bolje, jer onda ne bi u obće mogao nikakvo spoljašnje djelo proizvesti: ovakvoga na ime ne može biti, a da se ne bi moglo pomisliti još bolje i savršenije. Bog je samo dužan činiti dobro, a i ovakva uredba svieta, u kome imade fizičkih zala, dobra je, jer se ovim zlima polučuju veća dobra. Kad bi fizičke nevolje bile svrha, a ne samo sredstvo za veće dobro, onda bi one doista bile nješto „bitno nerazumno“, bezsmisleno, i onda toga Bog ne bi mogao htjeti ni učiniti.

2. Moralno se zlo, što ga ima u svietu, ne protivi dobroti, mudrosti i svetosti promisla božjega.

1. Zlo moralno ne može Bog nikako htjeti — ni kao svrhu ni kao sredstvo —, ali ga ipak može pripustiti. Jer Bog zlo moralno ne može nikako htjeti, to moramo pokazati, da se zlo moralno u svietu ne smije nikako pripisati Bogu kao uzroku, ili da ga Bog doista samo pripušta, a da ga nikako neće. Moramo nadalje pokazati, da zla moralna ne smiju sprečavati Boga, da on radi njih ne bi mogao polučiti konačne svrhe.

2. Da Bog zlo moralno samo pripušta, vidi se od tuda:

a) On ga nikako ne odobrava, već ga uviek odurava i osudjuje. To pokazuje naravni zakon upisan u dušu svakoga čovjeka. To pokazuje savjest, to prietnje, nagrade i kazne božje.

b) Zla moralna ne sliede nuždno iz onoga, što je Bog namjeravao. On je hotio stvoriti razumna i slobodna bića, koja upravo za to, što su slobodna, samo mogu griešiti, a ne moraju; on ih je dapače providjeo dovoljnim sredstvima, da ne griješe.

c) Bog napokon nije bio dužan prepriečiti moralno zlo. Nije to od Boga zahtievala ni mudrost, ni dobrota ni svetost božja, jer je on kao slobodno i absolutno neovisno biće mogao odabrati od neizmjernoga broja mogućih svietova onako uredjen sviet, kakav je htio. Medju ovakve moguće svietove spada i ovakav, u komu se slobodna bića mogu slobodnom voljom dobro i zlo služiti, što je Bog od vieka predvidio. Ovako uredjenoga svieta, u kome će stvorovi moći i griešiti, te će doista i griešiti, ne bi Bog bio mogao ni smio stvoriti samo onda, kad ovakvim svietom ne bi bio mogao polučiti konačne svrhe svoje. Ali

3. Bog znade i moralna zla upotrebiti na dobro, i svakako ih podrediti konačnoj svrsi, koja je očitovanje njegove neograničene dobrote i savršenosti. Koliko prilika dobiva Bog, da griešniku očituje bogatstvo milosrdja i dobrote svoje, ali i pravednost svoju! A za kolike je krieposti učinjen grieh najjače poticalo! „Deus, veli sv. Augustin,[1] „cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.“

Ne valja kod toga ipak zaboraviti, da Bog ne pripušta moralno zlo za to, da ga onda obrati na dobro, jer bi tada Bog moralno zlo zbilja htio kao sredstvo. Bog moralno zlo samo pripušta, a consequente voluntate obraća ga na dobro, te je ovo samo uvjet, što zlo moralno pripušta, a ne svrha. A za što ga pripušta? Jer tako hoće, a volja božja nema uzroka nad sobom, već je ona posljednji uzrok svega.[2]

Bilježka. Razdioba zemaljskih dobara takodjer ne svjedoči protiv promisla božjega. Istina je, da Bog daje zemaljska dobra dobrim i zlim, kao što ih uzkraćuje i jednim i drugim. Istina je nadalje, da je zlim često jako dobro, a dobri i kriepostni da često puno trpe. Ali

a) Mi doista ograničenim umom svojom ne možemo podpuno spoznati osnove božje, te nam se ovako koješta u životu može pričinjati, kao da je bez osnove, bez razloga.

b) I kraj ovako ograničenoga spoznanja našega možemo ipak spoznati njeke vrlo znamenite razloge, radi kojih je Bog mogao ovako urediti sviet.

α) Ovaj naš život na zemlji samo je priprava za drugi; a za drugi život može nam bogatstvo i oskudjevānje jednako poslužiti; ovo potonje dapače više nego prvo.

[1] Enchir. c. 11.

[2] „Si isti (Manichaei) dixerint, quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, quum voluntas Dei omnium, quae sunt, ipsa sit causa . . . Qui ergo dicit, quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei: quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo major est voluntas Dei, quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est, non quaeret, ne id quod est, non inveniat“. De Gen. cont. Manich. l. 1. c. 2.

β) Ko je na svietu tako zao, da nije nikada ništa dobra učinio, ili tako dobar, da nije nikada sagriešio? Ne može li dobro, što ga Bog daje griešnicima, biti na ovome svietu plaća za učinjeno dobro, kad im toga ne će moći platiti na drugom? Ne može li zlo, što ga trpe pravednici na ovom svietu, biti zadovoljština za učinjeno zlo, da je ne moraju dati na drugom svietu?

γ) Ovakvo nadalje razdieljenje zemaljskih dobara liepa je nauka božja, da zemaljska dobra nemaju baš tolike ciene, kad ih Bog daje i griešnicima; a zemaljske patnje da baš nijesu toliko zlo, kad ih Bog šalje i pravednicima.